JOHN E. STEINMUELLER

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA SAGRADA ESCRITURA

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

INTRODUCCIÓN GENERAL
A LA SAGRADA ESCRITURA

JOHN E. STEINMUELLER
S. T. D., S. Sc. L.
PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA Y HEBREO
EN EL SEMINARIO DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE HUNTINGTON
LONG ISLAND, N. Y.

INTRODUCCIÓN GENERAL
A LA
SAGRADA ESCRITURA

VERSIÓN CASTELLANA
DE
JOSÉ ALFREDO JOLLY

Claudio José
Fac. de Teologia.
São Paulo
Dezembro - 1962

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil Obstat
Fr. Pacífico de Iragui, o. f. m. cap.
O'Higgins, 20 de marzo de 1947.

Imprimatur
Mons. Dr. Antonio Rocca
Obispo Titular de Augusta y Vicario General
Buenos Aires, 25 de marzo de 1947.

PRINTED IN ARGENTINA

Única traducción castellana autorizada del original inglés:
«A Companion to Scripture Studies»

A su Excelencia
Monseñor Thomas E. Molloy,
S. T. D.
Obispo de Brooklyn

LISTA DE ABREVIATURAS

A. J. S. L. L.	*The American Journal of Semitic Languages and Literature.*
A. T. A.	*Alttestamentliche Abhandlungen.*
B. A. S. O. R.	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
B. S.	*Biblische Studien.*
B. Z.	*Biblische Zeitschrift.*
B. Z. F.	*Biblische Zeitfragen.*
C. B. Q.	*Catholic Biblical Quarterly.*
C. E.	*Catholic Encyclopedia.*
C. R.	*Clergy Review.*
D. B.	*Denziger-Bannwart (13 ed.)*
D. D. L. B.	*Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).*
D. D. L. B. Suppl.	*Dictionnaire de la Bible, Supplément (Pirot).*
E. B.	*Enchiridion Biblicum.*
E. R.	*Ecclesiastical Review.*
H. D. B.	*Hasting's Dictionary of the Bible.*
H. P. R.	*Homiletic and Pastoral Review.*
I. B.	*Institutiones Biblicae (5 ed.).*
J. A. O. S.	*Journal of the American Oriental Society.*
J. E.	*Jewish Encyclopedia.*
K. B. R. L.	*Kalt, Biblisches Reallexikon (1 ed.).*
LXX	*Los Setenta.*
M. G.	*Migne griego.*
M. L.	*Migne latino.*
T. M.	*Texto masorético.*
Orntl.	*Orientalia.*
R. B.	*Revue Biblique.*
Sir.	*Sirach, e. d., Eclesiástico.*
Theol. St.	*Theological Studies.*

V. D.	*Verbum Domini.*
Vulg.	*Vulgata.*
Z. K. Th.	*Zeitschrift für Katholische Theologie.*
*	*Escritores acatólicos.*
f	*siguiente.*
ff	*siguientes.*

PREFACIO

Un cuidadoso análisis del contenido, alcance y fin de este volumen sugerirá inmediatamente por lo menos dos buenas razones para su publicación.

Su materia sagrada y sublime es la Biblia y en particular el Antiguo Testamento.

Ahora bien, el carácter de la Biblia ha sido autorizadamente definido por los Concilios de Trento y Vaticano en las siguientes palabras: La sagrada Biblia abarca todos los Libros que han sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo y que, por lo mismo tienen al mismo Dios por autor. Por consiguiente, queda bien esclarecido que la Biblia no sólo contiene *la Divina Palabra sino que es la palabra de Dios.*

Por cierto que un libro que versa sobre la revelación de la mente y voluntad divinas está enteramente dedicado a un tema sagrado y excelso que no sólo merece ampliamente nuestro interés y afecto más sincero, sino que lo exige.

*El Apóstol San Pablo, en su carta a su muy amado discípulo San Timoteo, se refiere a la supereminente dignidad y excelencia incomparable de las Escrituras cuando dice: Toda Escritura es inspirada por Dios (*2 Tim. 3, 16*f). Y los santos Padres de la Iglesia declaran unánimemente que la Biblia es "una carta escrita por nuestro Padre Celestial y transmitida por los sagrados escritores a la raza humana en su peregrinación tan lejana de la Patria Celestial" (Encíclica "Providentissimus Deus").*

El valor inestimable y la preciosa utilidad de las Escrituras las describe en forma expresiva el Apóstol de las gentes cuando declara en el pasaje antes citado: "Toda Escritura... es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en santidad, de modo que el varón de Dios sea perfecto, bien preparado para toda obra buena."

El volumen que ahora presentamos, como ya hemos dicho, se refiere en forma especial al Antiguo Testamento, y su fin obvio y práctico es proporcionar los elementos necesarios para un estudio sistemático, una clara comprensión y una interpretación correcta de la Biblia. El lector o el estudiante hallará, por tanto, consideraciones claras y concisas sobre materias tan importantes como inspiración, interpretación, versión o traducción textual, fondo histórico y cuadro histórico *de estos escritos divinamente inspirados.*

El autor presenta estos temas con gran habilidad, muy doctamente, en relación lógica y en agrupación sistemática. Subrayaría, como un hecho merecedor de especial aprobación, el que en la obra que nos ocupa no se nota ninguna tendencia indebida a encarecer y exaltar teorías altamente especulativas, sino más bien una disposición fácilmente discernible y loable a favorecer un fructífero desarrollo exegético de los significados y lecciones de divina inspiración latentes en los textos. Tiene muy presente la verdad de que: "La letra ciertamente mata, mas el espíritu vivifica" (2 Cor. *3, 6).*

Proporciona comentarios muy interesantes e instructivos respecto a personas prominentes e importantes, lugares, ceremoniales, usos y costumbres descritos en la narración bíblica.

Es muy cierto que el Antiguo Testamento es más fácilmente inteligible, más fascinador e impresiona de una manera más significativa hoy que nunca. Y este hecho se debe (después de los estudios bíblicos en sí mismos) a la ayuda esclarecedora proporcionada por los datos recientemente acumulados de la arqueología, filología, antropología, etnología e historia.

Los resultados prácticos y útiles de estos estudios y hallazgos científicos se han evidenciado, en forma feliz, en la creciente exactitud comprensiva del encadenamiento cronológico de los hechos bíblicos, en un considerable refuerzo de normas dignas de toda confianza para la interpretación bíblica, en una más refinada apreciación de la excelencia literaria de la Biblia, en una penetración más profunda de las aspiraciones morales y espirituales del pueblo de Israel, en una concepción más consoladora y saludable del interés

de Dios por su pueblo, que es el pueblo elegido sobre la tierra, y en un bosquejo más amplio, comprensivo y definido de los contornos de los imperios de Asiria, Babilonia, Persia, Arabia, Grecia y Roma, en el primer plano de los cuales —y a través de las varias épocas de su propia existencia— realizó Israel su más significativo destino histórico.

Todos estos temas son, por cierto, interesantes y útiles, pero siempre debemos tener presente que su valor es sólo relativo y su importancia secundaria, si los comparamos con el fin religioso primario y con el valor espiritual esencial de la palabra misma de Dios.

Que resulte, pues, este nuevo tratado escriturístico favorecido con el mayor éxito y con las más amplias bendiciones, al contribuir a que la palabra divina sea más ampliamente conocida, más sinceramente apreciada, más fielmente guardada en las mentes y en los corazones y traducida en vida por sus afortunados lectores.

THOMAS E. MOLLOY
Obispo de Brooklyn

Fiesta de la Natividad de la Santísima Virgen María, 1941.

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA SANTA BIBLIA

Bibliografía. — INTRODUCCIÓN GENERAL: Breen, A. E., "A General and Critical Introduction to the Study of Holy Scripture" (Rochester, 1897); Camerlynck, A., "Compendium Introductionis Generalis in S. S." (Brujas, 1911); Gigot, F., "General Introduction to the Study of Holy Scripture" (2 ed., Nueva York, 1901), y la edición abreviada del mismo (Nueva York, 1904); Grannan, C. P., "A General Introduction to the Bible" (4 vols., San Luis, 1921); "Institutiones Biblicæ", I (5 ed., Roma, 1937); Jacquier, E., "Le Nouveau Testament dans l'Eglise Chrétienne", I (3 ed., París, 1911), II (2 ed., París, 1913); Telch, C., "Introductio Generalis in S. S." (Ratisbona, 1908).

INTRODUCCIONES GENERALES Y ESPECIALES AL ANTIGUO Y AL NUEVO TESTAMENTO. — Belli, M., "Introductio Generalis in S. S." (Turín, 1910); Idem, "Introductio Historica in Libros V. et N. T." (Turín, 1910); Cornely, R., Historicæ et Criticæ Introductionis in U. T. Libros Sacros Compendium", (10 ed., por A. Merk, París, 1930); Grammatica-Castoldi, "Manuale della Bibbia" (Milán, 1924); Höpfl, H., "Introductionis in Sacros U. T. Libros Compendium", I (2 ed., Roma, 1926), II (2 ed., Roma, 1925), III (2 ed., Roma, 1926); Kaulen, F., "Einleitung in die Heil. Schrift des A. und N. Testamentes" (5 ed., por Hoberg, Friburgo, I. B., 1911-1913); Lusseau-Collomb, "Manuel d'Etudes Bibliques" (7 vols., París, 1930-35); Messmer, S. G., "Outlines of Bible Knowlegde" (Londres-San Luis, 1910); Pope, H., "The Catholic Student's "Aids" to the Bible" (5 vols., 2 ed., Londres, 1926-1938); Renié, P. J., "Manuel d'Ecriture Sainte" (5 vols., Lión-París, 1935-1937); Schumacher, H., "Handbook of Scripture Study" (3 vols., San Luis, 1922-25); Seisenberger, M., "Einführung in die Heilige Schrift" (6 ed., Ratisbona, 1909); Idem, "Practical Handbook for the Study of the Bible (Nueva York, 1933); Simon J. M., "A Scripture Manual" (2 vols., Nueva York, 1924-1928); Simon-Prado, "Praelect. Bibl." (Turín, 1934).

La palabra Biblia deriva del griego βιβλίον, que significa *libro.* La Iglesia griega usaba el plural de la palabra (βιβλία) para designar la colección completa de las escrituras sagradas. Este término casi técnico fué transmitido al latín con esta diferencia: el plural neutro griego se convirtió en el femenino del singular, de donde tenemos la expresión *Biblia Sacra.* Por esta razón, el número singular se encuentra

en todas las lenguas modernas de la Iglesia occidental. Este término técnico, *La Biblia,* representa por tanto el libro de los libros, o *El Libro* por excelencia.

Los Padres griegos a menudo aplicaban diversos nombres colectivos a la Biblia, como por ejemplo, las Sagradas Escrituras, las Santas Cartas, las Escrituras, o simplemente La Escritura. Estas expresiones se encuentran también en el Nuevo Testamento para designar al Antiguo. Aparte de estos nombres, los judíos usan también el término *torah* (aunque éste se limita con frecuencia al Pentateuco) y *Los Veinticuatro Libros.*

Sin embargo, los Padres latinos popularizaron la expresión *El Antiguo y el Nuevo Testamento.* Testamento (del hebreo *berith)* significa primariamente, un pacto o contrato hecho entre Dios y el hombre. El Antiguo Testamento es, por tanto, un pacto entre Dios y la nación hebrea concluído por su representante Moisés en el monte Sinaí. El Nuevo Testamento es un contrato o pacto entre el Padre Celestial y la humanidad concluído por el representante del hombre, Jesucristo, quien lo selló en el Gólgota con su sangre.

La Biblia puede definirse como una colección de libros sagrados que fueron compuestos bajo la influencia positiva del Espíritu Santo, escritos en diversas épocas y en distintos lugares por hombres a quienes Dios había escogido para este fin, y que fueron recibidos por la Iglesia como inspirados.

La Biblia (según la disposición de la Vulgata), contiene setenta y dos libros, divididos en capítulos y versículos. [1] Consta de dos partes: el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los judíos, a quienes siguen generalmente los protestantes, reconocen solamente treinta y ocho libros del Antiguo Testamento. Mediante una división peculiar el Antiguo Testamento fué en algún tiempo reducido a veintidós libros con el fin de hacerlo concordar con el número de letras del alfabeto hebreo. La división general seguida por los judíos es: La Torah o La Ley, Los Profetas y las Sagradas Escrituras. De acuerdo con el Decreto *Sacrosancta* del Concilio de Trento,

[1] La división de la Biblia en capítulos, tal como está en uso hoy, se atribuye a Esteban Langton (1214); mas la división en versículos del Antiguo Testamento, a Sanctes Pagnino (1528), y la del Nuevo Testamento a Roberto Stephanus (1555).

los escrituristas católicos reconocen cuarenta y cinco libros del Antiguo Testamento; algunos hablan hasta de cuarenta y seis o cuarenta y siete libros. [2] La división general del Antiguo Testamento en libros históricos, didácticos y proféticos incluye también los siete libros deuterocanónicos. El Nuevo Testamento contiene veintisiete libros, de los cuales siete son deuterocanónicos, y la división general es la misma que la del Antiguo Testamento: históricos, didácticos y proféticos.

Esta colección de libros sagrados que constituyen la Biblia goza de mayor dignidad y excelencia que la alcanzada por cualquier otro libro. En primer lugar, el contenido de la Biblia es lo más sagrado, pues su tema central es el misterio de la redención del hombre. El Antiguo Testamento preparó en forma remota y próxima el camino del Mesías, mientras que el Nuevo Testamento nos presenta su llegada y nos explica su naturaleza y su misión. De ahí, el conocido refrán: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.* (El Nuevo Testamento se halla oculto en el Viejo, mientras que el Viejo Testamento se halla manifiesto en el Nuevo.)

Por lo cual San Jerónimo hace la siguiente correcta observación: *Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est.* (La ignorancia de las Escrituras equivale a ignorar a Cristo.) En segundo lugar, la Biblia es esencialmente incomparable con cualquier otro libro, porque es la palabra de Dios; es decir, tiene a Dios como autor principal y al hagiógrafo o escritor sagrado como agente instrumental.

[2] Véanse las págs. 81 y 82.

PRIMERA PARTE

INSPIRACIÓN BÍBLICA

Bibliografía. — Arendzen-Downey, "Inspiration", en "The Religion of the Scriptures" (Cambridge, 1922); Bea, A., "De Scripturæ Sacræ Inspiratione Quæstiones Historicæ et Dogmaticæ (2 ed., Roma, 1935); Billot., L., "De Inspiratione S. S." (3 ed. Roma, 1922); Bover, J., "Veritas... sine veritate", en V. D., VII (1927), 150-155; Dausch, P., "Zum Wahrheitsproblem der Heiligen Schrift", en B. Z., XIII (1915), 312-321; Idem, "Die Inspiration des N. T.", en B. Z. F., V (1912); Dorsch, A., "De Inspiratione S. Scripturæ" (2 ed., Innsbruck, 1927); Duggan, J., "Num Sententia Cardinalis Newman de inerrantia S. S. defendi possit?", en V. D., XVIII (1938), 219-224; Durand, A., en C. E., s. v. *"Inspiration"*; Fabbi, F., "La Condiscendenza" divina nell' ispirazione biblica", en *Biblica*, XIV (1933), 330-347; Fernández, A., "Brevis Animadversio relate ad modum proponendi quæstionem de inspiratione verbali", en V. D., VII (1927), 308 f; Fonck, L., "Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren" (Innsbruck, 1905); Goettsberger, J., "Autour de la question biblique", en B. Z., III (1905), 225-250; Holzmeister, U., "Qua ratione conceptus inspirationis fidelibus explicari queat", en V. D., VIII (1928), 89-92; Höpfl, H., "Tractatus de Inspiratione S. S., etc." (Roma, 1923); Kean-Paffrath, "Stock Charges Against the Bible" (Londres, 1927); van Laak, H., "De S. S. Inspiratione atque Inerrantia" (Roma, 1910); Lagrange, M. J., "Inspiration des Livres saints", en R. B., V (1896), 199-220; Idem, "L'inspiration et les exigences de la critique", en R. B., V (1896), 496-518; Lattey, C., "Theses practicæ generales", en V. D., VII (1927), 210-217; VIII (1928), 119-126, 305-310; IX (1929), 146-152, 225-235; Lusseau, H., "De natura inspirationis biblicæ", en V. D., IX (1929), 277-286; Idem, "L'inspiration et l'intelligence", en *Biblica*, X (1929), 421-444; Idem, "A propos d'un essai sur la nature de l'Inspiration Scripturaire", en *Biblica*, XIII (1932), 28-48; Mangenot, E., "Inspiration", en V. D. B.; Mechineau, L., "L'idée du livre inspiré" (Roma, 1908); Nickel, J., "Alte und Neue Angriffe auf das Alte Testament", en B. Z. F., I (1908); Idem, "Die Glaubwürdigkeit des A. T. im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik", en B. Z. F., I (1913), 317-364; Pesch, C., "De Inspiratione S. S." (Friburgo, I. B., 1925), y "Supplementum" (ibíd., 1926); Reilly, W. S., "L'Inspiration de l'Ancien Testament chez Saint Irenée", en R. B., XIV (1917), 489-507; Schade, L., "Die Inspirationslehre des hl. Hie-

ronymus", en B. S., XV (1910); Schmitt, A., "Bible u. Naturwissenschaft", en B. Z. F., III (1910), 241-296; Schulz, A., "Die heiligen Schriftsteller und ihre Quellen", en B. Z., VII (1909), 225-234; Idem, "Neutestamentliches zur Inspirationslehre", en B. Z., VII (1909), 151-155; Steinmueller, J. E., "Some Problems of the O. T." (Nueva York, 1936); Vosté, J. M., "De Scripturarum Veritate" (Roma, 1924); Idem, "De Natura et extensione inspirationis biblicæ, etc." (Roma, 1924); Costello, C. J., "St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture" (Wáshington, D. C., 1930).

Observaciones generales

La palabra inspiración, deriva del latín *inspirare,* que significa espirar hacia adentro o inspirar. En sentido propio, puede significar inhalación, influencia (ya sea mental o creadora) y expresión de una opinión.

Como término técnico religioso significa un *acto divino* y deriva de la expresión *divinitus inspirata,* que se encuentra en la Vulgata. Esta expresión es la traducción literal de la palabra griega θεόπνευστος (2 *Tim.* 3, 16), que los Padres y los gramáticos griegos entendían en sentido pasivo (e. d., inspirado por Dios).

En la Biblia y en la tradición la palabra tiene una gran variedad de significados. Se aplica al acto divino por el que Dios da y conserva la vida física (cf. *Gen.* 2, 7; Sabid. 15, 11; *Actos* 17, 24 f). Se refiere a la vida espiritual (cf. *Sir.* 4, 12); por esta razón los teólogos sostienen que la gracia actual efectúa una iluminación del entendimiento y una inspiración de la voluntad. Los canonistas llaman a veces a una elección canónica inspiración divina. Finalmente, la inspiración es una especie de movimiento sobrenatural que empuja a los hombres a enseñar a los demás lo que Dios quiere que enseñen; cuando esto se efectúa oralmente, se trata de inspiración profética, y cuando se lleva a cabo por escrito, de inspiración bíblica. A esta última clase de inspiración nos referiremos principalmente.

En lo que respecta a la inspiración de las Sagradas Escrituras deben distinguirse tres elementos. Primero, tenemos la causa primera eficiente, que es el Espíritu Santo, quien actúa sobre el hombre en forma sobrenatural. La Biblia se atribuye al Espíritu Santo por apropiación, porque cada acción de Dios *ad extra* es común a las tres personas de la

Santísima Trinidad. En segundo lugar se halla el sujeto de la inspiración, que es el hombre, el instrumento del Espíritu Santo. En tercer lugar, el fin o término de la inspiración, que es el libro o la palabra de Dios.

Los libros canónicos contenidos en la Biblia pueden llamarse sagrados o santos por varias razones: ya debido a los escritores o hagiógrafos (que eran hombres santos), o en virtud del contenido de los libros (que contienen revelación, hasta cierto punto), o por razón del fin o intención de los libros (que es enseñar a los hombres verdades religiosas y estimularlos a la práctica de la virtud), pero principalmente por el origen de los libros (los cuales fueron escritos bajo la especial influencia divina, llamada inspiración).

El hecho de la inspiración es un dogma que debe creerse con fe divina (e. d. por la autoridad de Dios que es quien revela). Que las escrituras son inspiradas (e. d. escritas bajo una especial influencia divina) se sabe por dos fuentes de información: la Biblia y la sagrada tradición (e. d. el testimonio de los Padres y teólogos, y los decretos de la Iglesia).

CAPÍTULO I

EXISTENCIA DE LA INSPIRACIÓN

Al probar la inspiración de las Sagradas Escrituras por dos fuentes de revelación, la Biblia y la tradición, debemos tener en cuenta que estas dos autoridades no se citan aquí formalmente como fuentes dogmáticas de revelación, sino como fuentes históricas dignas de toda confianza, ya que poseen el más alto grado de autoridad humana. Así, al establecer la existencia de la inspiración, se evita un círculo vicioso.

Art. 1. Pruebas de la inspiración contenidas en las Escrituras mismas [1]

a) Hay dos pasajes en el Nuevo Testamento que se refieren explícitamente al Antiguo Testamento como inspirado, a saber, 2 *Tim.* 3, 16 y 2 *Petr.* 1, 20 f.

En el primer pasaje, San Pablo alude al hecho de la inspiración de los libros del Antiguo Testamento, después de aconsejar a su discípulo San Timoteo que perseverara en la fe que había adquirido desde su infancia y que las Santas Escrituras y al mismo tiempo otras personas le habían enseñado: *Toda Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en santidad, de modo que el varón de Dios sea perfecto y esté bien preparado para toda obra buena.* Toda la frase deja traslucir la sobrenatural influencia de Dios con respecto al origen del Antiguo Testamento. En el segundo pasaje, el Príncipe de los Apóstoles, San Pedro, se refiere a la *naturaleza de la inspiración* y específicamente a las profecías del Antiguo Testamento: *Esto, pues, debéis comprender antes que nada, que*

[1] Cf. Steinmueller, J. E., "The Bible: Its Meaning, Inspiration, Authors, Canon", en H. P. R., XXXVII (1937), 1316 f.

ninguna profecía de las Escrituras se hace por interpretación personal. Las profecías de todos los tiempos no han tenido lugar por voluntad del hombre, sino que hombres santos, hombres de Dios han hablado impulsados por el Espíritu Santo. Por lo tanto, las palabras de los profetas no son el producto de sus propias imaginaciones, ni pueden explicarse estas profecías con una mera interpretación humana, sino que sus expresiones provienen de Dios (e. d. son de origen divino). En otras palabras, debe considerarse al Espíritu Santo como causa principal de sus disertaciones.

Estos dos textos se completan entre sí. El primero habla claramente del hecho de la inspiración, mientras el último explica a fondo la naturaleza de la misma, aun cuando no aluda necesariamente a todos los libros Sagrados del Antiguo Testamento.

b) A pesar de que el Antiguo Testamento no da pruebas explícitas de su propia inspiración, hay argumentos indirectos que se fortalecen mutuamente por su fuerza acumulativa. Primero, los escritores sagrados eran profetas en el más amplio sentido de la palabra, pues ellos hablaban en nombre de Dios y eran sus intérpretes (cf. *Ex.* 4, 15, f; 7, 1 f).

En algunos de ellos se daba un impulso divino o moción para que hablaran, impulso al que no podían resistir (cf. *Jer.* 20, 7 f). Otros profetas hablaban también de futuros acontecimientos, y sus predicciones se verificaban en el transcurso del tiempo (cf. *Isaías, Jeremías, Daniel*, etc.). Segundo, a menudo Dios ordenaba a estos profetas que escribieran sus profecías. Finalmente, los trabajos literarios de estos profetas eran designados con títulos tan significativos como *El Libro de la Ley de Jahweh*, o *El libro de Jahweh*, o *La Ley de Jahweh*, o *los Libros sagrados.*

c) Si bien el Nuevo Testamento no tiene pruebas explícitas de su propia inspiración, hay dos pasajes que se pueden citar como argumentos indirectos en su favor. San Pedro, en su segunda carta, compuesta alrededor de los años 66 y 67 y cuando los tres Evangelios y casi todas las Epístolas paulinas (excepto la 2 a Timoteo) estaban en circulación, escribió: *Por tanto, amados hermanos, mientras buscáis estas cosas, empeñaos en que Él os encuentre sin culpa y sin*

mancha, en paz. Y considerad el largo sufrimiento de Nuestro Señor como salvación. Así como nuestro muy amado hermano Pablo, de acuerdo con la sabiduría que le ha sido otorgada, os ha escrito también, como lo hizo en todas sus Epístolas, y os ha hablado de estas cosas. En estas cartas hay ciertas cosas difíciles de comprender, cosas que los ignorantes y los inconstantes desfiguran, así como desfiguran el resto de las Sagradas Escrituras, para su propia destrucción (2 *Pet.* 3, 14-16). Con la frase *de acuerdo con la sabiduría que le ha sido otorgada,* San Pedro parece aludir a la inspiración que se le dió a San Pablo, y además existe una comparación entre las epístolas paulinas y *el resto de las Santas Escrituras.* En el segundo pasaje, San Pablo probablemente está citando el Evangelio de su discípulo San Lucas: *Pues las Escrituras dicen: No pondrás freno al buey que pisotea el grano,* y *El trabajador es digno de su salario* (1 *Tim.* 5, 18). Ambas citas, *Deuteronomio* 25, 4 y *San Lucas* 10, 7, parecen estar incluídas en la misma frase: *Pues las Escrituras dicen.*

Art. 2. Pruebas de la inspiración tomadas de la tradición

La santa Iglesia, a través de su historia entera, enseña la inspiración de las sagradas Escrituras, y por inspiración entiende no sólo la dignidad y excelencia de los libros sagrados, sino también la acción del Espíritu Santo en su composición.

a) La doctrina de los Padres.[2] Desde los comienzos de la Iglesia, distinguieron los libros de la Biblia de la literatura profana, reconocieron que estos libros eran de autoridad indiscutible e hicieron uso de ellos en la liturgia de la Iglesia. Estos Padres atribuyen diversas cualidades a dichos libros sagrados.

Hablan de ellos como de libros que contienen *verdad indiscutible,* ya sea porque su autoridad derivaba del Espíritu Santo que había hablado en ellos o que había revelado lo que los profetas escribían, o porque estos escritos eran divinos. Así hablan San Clemente de Roma, San Justino mártir, San Ireneo, San Hipólito, San Juan Crisóstomo, San Hilario.

[2] Cf. Bea, A., op. cit., 3-6.

Los santos Padres llaman a estos libros *inspirados por Dios (inspiratus a Deo* θεόπνευστος). Concuerdan en esto San Ignacio de Antioquía, San Justino mártir, Teófilo de Alejandría, San Ireneo, Orígenes, Tertuliano, San Cirilo de Alejandría, San Gregorio Niseno.

Sostienen que Dios es el *autor de la Biblia* (San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio el Grande, San Isidoro de Sevilla); que Él *dictó* la Biblia y nos *habló* por su intermedio (San Ireneo, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San Agustín).

Los santos Padres también aseguran que los escritores de temas sagrados eran *instrumentos* de Dios (San Justino mártir, Atenágoras, Teófilo de Alejandría, San Jerónimo, San Gregorio el Grande).

b) La doctrina de los escolásticos.[3] — Se puede citar a San Buenaventura como uno de los eminentes franciscanos que escribieron sobre la Biblia; enseñó que Dios era el autor de la Biblia y que, impartiendo revelaciones a los profetas y a otros, Él las impregnaba de autorizada certeza; la Biblia es, por tanto, infalible. Entre los dominicos, Santo Tomás de Aquino trata en su *Summa* (2. 2, qq. 171-174) de la profecía y de la inspiración considerada como una especie o clase de profecía; su exposición del tema (la esencia, la causa, la manera y la división de la profecía) es tan completa que muy poco se ha agregado a la naturaleza de la inspiración desde su tiempo. Es también digno de mención Enrique de Gante, quien acentuó particularmente la doctrina de la causalidad instrumental y llamó a Dios el principal Autor, y a los escritores humanos, autores secundarios de las Sagradas Escrituras.

c) Documentos eclesiásticos. — En el siglo segundo la autoridad del Antiguo Testamento fué discutida por Marción, un gnóstico que en su libro llamado *Antítesis* negó el origen divino de los libros del Antiguo Testamento. En el siglo cuarto los maniqueos también se apartaron de las Escrituras de la antigua Ley. Contra esta herejía los Padres defendieron con denuedo el origen divino del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como la autoridad igual de ambos

[3] Cf. Bea, A., op. cit., 7-10; Merk, A.. en I. B., 26-31; Pesch, C., op. cit., 140-201.

(e. g. San Ireneo, Tertuliano, etc.). Más tarde, esta doctrina de los Padres fué formalmente propuesta por la Iglesia. En la *antigua regla de fe* (siglo v) leemos: *Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum evangeliorum, anathema sit (Si alguien dijere o creyere que uno es el Dios de la antigua ley y otro el de los Evangelios, sea anatema)* (E. B., 21); y de acuerdo con los *antiguos estatutos de la Iglesia* (siglos v y vi) el obispo debía preguntar al candidato que iba a ser ordenado: *Si novi et veteris testamenti, id est, legis et prophetarum, et apostolorum unum eumdemque credat auctorem et Deum* (E. B., 23). *(Si cree que Dios es el único y el mismo autor del Nuevo y Viejo Testamento, es decir, de la ley, de los profetas y de los apóstoles.)*

Esta doctrina que proclama a Dios único autor del Antiguo y Nuevo Testamento, se halla confirmada en muchas partes. Se encuentra en el símbolo propuesto en 1053 por San León IX a Pedro, obispo de Antioquía (E. B., 26); en el acto de fe exigido por Inocencio III a los valdenses en 1208 (E. B., 27); en la profesión de fe hecha por Miguel Paleólogo en el 2º Concilio de Lión en 1274 (E. B., 28); en el decreto promulgado para los jacobitas por Eugenio IV en tiempo del Concilio de Florencia en 1441;[4] en el Decreto *Sacrosancta* del Concilio de Trento, expedido el 8 de abril de 1546 (E. B., 42); en la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano, del 24 de abril de 1870 (E. B., 62); en la Encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII en 1893 (E. B., 66. 109 f); en la Encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV en 1920 (E. B., 461).

La palabra *autor* en estos documentos no debe limitarse solamente a la *economía* del Antiguo y Nuevo Testamento, sino que debe comprender los *escritos* de ambos Testamentos. Esto se ve con claridad en los más antiguos documentos que se oponían a los maniqueos.

4 "Unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii, profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti locuti sunt" (E. B., 32).

Apéndice

a) Doctrina de los protestantes sobre la inspiración. — Los *primeros protestantes* reconocían la inspiración de la Biblia, pero no comprendían propiamente su naturaleza. La Biblia la consideraban la única regla de fe, y sostenían que la inspiración y la revelación eran una misma cosa. Como la Biblia, en su opinión, era dictada por el Espíritu Santo, su elemento humano fué poco a poco dejado de lado, y finalmente totalmente negado. * John Buxtorf, Sr. y Jr. (siglo xvi), y la * Fórmula Helvética de Acuerdo (1675) llegaban a asegurar que aun los puntos de las vocales y los acentos del texto hebreo habían sido revelados a los escritores sagrados. Este registrar mecánico o pasividad total de los escritores sagrados era el punto de vista común sostenido por los primeros teólogos protestantes.

Semejante pasividad total de los hagiógrafos fué negada por los *pietistas*[5] en los siglos xvii y xviii; por ejemplo, * Spencer (m. 1705), * Francke, y * Breithaupt. La profesión formal de *deísmo*,[6] de acuerdo con los artículos formulados por * Lord Herbert de Cherbury en Inglaterra (m. 1968), admitía una religión puramente natural, consistente en el conocimiento de verdades religiosas alcanzadas únicamente por la razón. La doctrina de los deístas fué introducida en Alemania y convertida en racionalismo puro.[7] Racionalistas como * Semler (m. 1791), * Kant, * G. Paulus, * D. F. Strauss, etc., aseguraban que el único elemento divino en la Biblia es aquel que tiene un valor permanente en la ética, mientras que todo lo demás representa el elemento humano, que debe ser apreciado de acuerdo con las reglas históricas y gramaticales.

El *semirracionalismo* fué fundado por *Schleiermacher (m. 1834) y desarrollado por * Rhote. De acuerdo con estos críticos, la inspiración era solamente el espíritu de Dios recibido por los discípulos de Cristo y transmitido a la Iglesia.

5 Cf. Lauchert, F., en C. E., s. v. "*Pietism*".
6 Cf. Aveling, F., en C. E., s. v. "*Deism*".
7 C. Aveling, F., en C. E., s. v. "*Rationalism.*"

De modo que ellos substituyen al Espíritu Santo inspirador por el espíritu de la comunidad cristiana. Este espíritu comunal, dicen, podía también encontrarse en los libros apócrifos. Como el Antiguo Testamento provenía de otro espíritu, no participaba de la misma inspiración que el Nuevo Testamento.

Actualmente, muy pocos teólogos protestantes reconocen la verdadera inspiración de la Biblia. Los que no siguen los principios del racionalismo acentúan la revelación divina en la Biblia, el mensaje divino al hombre. Los más conservadores de éstos afirman que los libros sagrados son el resultado de la misma divina Providencia que ha formado y moldeado la historia.[8] Otros sostienen que las Escrituras son divinas, porque despiertan en la mente del lector o del oyente la fe religiosa. Otros, que los libros de la Biblia fueron escritos por hombres que experimentaban un entusiasmo religioso similar al de los poetas.

Las teorías del racionalismo se desarrollaron en el *modernismo,* que fué condenado por el papa Pío X en el Decreto *Lamentabili* el 3 de julio de 1907 (proposiciones 9 f, 12; cf. E. B., 193 f, 196), y en la Encíclica *Pascendi* el 8 de septiembre de 1907 (cf. E. B., 271-274). En concordancia con este punto de vista modernista, * Loysi, al comentar dicho Decreto, afirmó que Dios es el autor de la Biblia del mismo modo que es el arquitecto de la basílica de San Pedro en Roma.

b) Doctrina de los judíos sobre la inspiración. — Los judíos han considerado siempre divino al Antiguo Testamento.* Filón sostenía que la inspiración era una especie de éxtasis que poseía varios grados de intensidad, el mayor de los cuales le fué concedido a Moisés. * Josefo también sostenía que la Biblia era de origen divino. Las primeras escuelas rabínicas admitían el origen divino de la Biblia, pero atribuían la revelación solamente a la Torah o Pentateuco.

Según algunos de estos rabinos Dios enseñó de palabra a Moisés todo lo que éste debía escribir; según otros, Dios le dió la Torah totalmente escrita o se la dictó en su totalidad. De acuerdo con estos mismos rabinos, los Nebiim (Profe-

[8] Cf. * Stewart, A., en H. D. B., s. v., "*Bible*"; * Sanday, W.: "*Inspiration*" (Bampton Lectures, 3 ed., Londres, 1896).

tas) y Kethubim (Santas Escrituras) fueron inspiradas por la presencia de Dios (shekinah), o escritas por los hagiógrafos según las tradiciones que les eran transmitidas desde el período de Moisés (a quien Dios le había revelado previamente el contenido de estos libros), o fueron reveladas a las almas preexistentes de estos escritores sagrados en el Monte Sinaí. En la Edad Media,* Maimónides defendió los distintos grados de inspiración de los escritores sagrados; la inspiración plenaria se la atribuía a Moisés, mientras que el resto de los hagiógrafos disfrutaba en menor grado de la inspiración. Los teólogos judíos modernos han abandonado la teoría del dictado literal o inspiración mecánica, pero sostienen que *el espíritu de Dios* se hallaba en los escritores sagrados y que la inspiración bíblica difiere de la inspiración puramente humana.[9]

[9] Cfr. * Kaufman, K., en J. E., s. v., *Inspiration.*

CAPÍTULO II

NATURALEZA DE LA INSPIRACIÓN

"Los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, completos en todas sus partes, como han sido enumerados en el Decreto del Concilio de Trento y en la antigua Vulgata Latina, deben recibirse como sagrados y canónicos. Y la Iglesia los reconoce como sagrados y canónicos, no porque, habiendo sido compuestos por industria humana, fueran después aprobados por su autoridad, ni siquiera porque contienen revelación sin errores, sino porque, habiendo sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor. En consecuencia, porque el Espíritu Santo empleó a los hombres como instrumentos, no podemos decir que han sido estos inspirados instrumentos los que tal vez han caído en error, y no su autor primario. Pues por un poder sobrenatural, Él los movió e impelió de tal modo a escribir, Él se les hizo tan presente que las cosas que Él ordenó, y únicamente ésas, fueron las que comprendieron primero y luego quisieron escribir y finalmente expresar en palabras apropiadas y con verdad infalible. De otro modo, no podría decirse que Él fué el autor de la Escritura completa." ("Providentissimus Deus", en E. B., 110.)

La inspiración puede, por lo mismo, definirse como una influencia sobrenatural del Espíritu Santo sobre los escritores sagrados, que los movió, y los forzó a escribir de tal manera que primero comprendieron, luego quisieron escribir y finalmente expresar en palabras apropiadas y con verdad infalible todas las cosas, y únicamente aquellas que Él ordenó.

El análisis de esta definición demuestra que hay tres factores en la inspiración: primero, Dios como inspirador (inspiración activa); segundo, el hagiógrafo como inspirado o receptor de la inspiración (inspiración pasiva); tercero, el libro como término de la inspiración (inspiración terminativa).

Art. 1. Inspiración activa

"Pues por un poder sobrenatural, Él..." ("Providentissimus Deus".)

La inspiración es una de aquellas acciones que los teólogos llaman *ad extra* y que son comunes a las tres divinas Personas de la Santísima Trinidad. Sin embargo, se atribuye al Espíritu Santo por apropiación, pues el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por espiración y porque la inspiración es una gracia. Esta influencia de Dios es algo positivo, físico y sobrenatural.

Esta influencia pertenece a las dotes carismáticas de Dios, pues se otorga principalmente para el bien de los demás. Por lo mismo, la inspiración tiene en común con todas las otras gracias actuales el ser una participación transitoria del poder divino. Sin embargo, difiere de la gracia actual, pues es una ayuda divina que el hombre usa como y cuando le place. En los dones carismáticos no es el hombre quien hace uso de las fuerzas sobrenaturales, sino que Dios usa las fuerzas naturales del hombre para alcanzar su fin, es decir, el bien común de la Iglesia. Como don carismático, la inspiración difiere del don de lenguas o de milagros.

Art. 2. Inspiración pasiva

"Ellos comprendieron primero, luego quisieron escribir fielmente y finalmente expresar en palabras apropiadas y con verdad infalible." ("Providentissimus Deus".)

De estas palabras podemos deducir que, por medio de la inspiración, Dios ejerce una gran influencia sobre las facultades más nobles del hombre, es decir, sobre su entendimiento, voluntad, memoria e imaginación.

Al desarrollar el concepto de inspiración los teólogos se han dividido en dos principales escuelas. a) Desde que varios documentos eclesiásticos afirman que Dios es el autor de la Biblia, algunos sabios católicos examinan los requisitos indispensables para que alguien pueda llamarse autor de un libro, y luego proponen los elementos esenciales de la inspiración divina. Esta escuela empieza así con el concepto de autor. b) La escuela tomista comienza con el concepto expresado por el verbo *inspirar*, o el principio filosófico de causalidad instrumental, y de ahí deduce que Dios es el autor de la Biblia. Al mismo tiempo explica en qué sentido puede Dios ser llamado Autor de la Sagrada Escritura.

Parece que estos dos métodos se pueden combinar para darnos una perspectiva y un conocimiento más profundo de la naturaleza de la inspiración.

Por tradición sabemos que Dios es el autor de la Biblia. Por lo tanto, Él debe ejecutar los actos que un hombre realiza cuando escribe un libro. Dios debe concebir un libro en su mente divina y debe desear que sea escrito. Pero Dios en el cumplimiento de este plan, utiliza a los hombres como instrumentos suyos. Entonces, en el escritor sagrado deben tener lugar también algunos actos, si el libro ha de ser escrito. Al mismo tiempo, el hombre debe permanecer libre, y sin embargo estar subordinado a los actos divinos. [1]

Aparte de estos métodos para explicar la naturaleza de la inspiración, hay algunos otros poco satisfactorios. Algunos sabios llegan al extremo de afirmar que Dios es el único autor de la Biblia y que los escritores humanos empleados por Él actúan como instrumentos pasivos o meras máquinas. Tanto * Filón como * Josefo proponen este concepto de inspiración.

Pero esta explicación de la naturaleza de la inspiración no puede conciliarse con el hecho de que las ideas, modo de expresión y método de proponer algunas de ellas difieren tan notablemente en la Biblia. Luego, los mismos hagiógrafos nos dicen que han reunido su material después de mucho tiempo, penalidades y esfuerzos (cf. 2 *Mach.* 2, 24-27; *Lucas* 1, 1 ff). Sabemos también que no pocas veces emplearon varias fuentes de conocimiento o documentos para la composición de sus libros (e. g. *Reyes).*

Hay algunos escrituristas que llegan al otro extremo. Afirman que los hagiógrafos son los únicos autores en el sentido propio de la palabra, y que Dios no ejerció ninguna influencia o solamente una influencia moral sobre estos escritores sagrados. a) Lessio, Bonfrerio, Haneberg, etc., sostenían que Dios es autor de la Biblia sólo mediante una *aprobación consiguiente,* es decir, los libros fueron compuestos únicamente por los esfuerzos individuales de los hagiógrafos, pero después Dios, ya directamente, ya por medio de su Iglesia, declaró que los libros estaban libres de error. Pero,

[1] Cf. Bea, A., op. cit., 43.

resulta innecesario decirlo, este punto de vista fué declarado erróneo por el Concilio Vaticano. b) Otros limitaban la inspiración a una mera *influencia negativa,* o sea, a una simple ayuda externa con la que Dios trató de impedir que hubiera errores en las Escrituras. Esta ayuda, que posee el infalible magisterio de la Iglesia en definiciones de fe y de moral, no basta en sí misma y por sí misma para definir la inspiración. La esencia de la inspiración requiere una influencia positiva de Dios sobre las facultades mentales de los hagiógrafos. Dios es el autor con una causalidad física, y mediante un poder sobrenatural eleva y aplica las facultades de los escritores sagrados a la composición completa del libro. [2]

a) El entendimiento [3]

Es la facultad cognoscitiva que piensa, razona y conoce la verdad. Decimos por lo general que el entendimiento está iluminado.

Santo Tomás (2. 2, q. 173, art. 2; *De ver.*, q. 12, art. 7) distingue entre la aceptación de las cosas *(acceptatio rerum)* y el juicio de las cosas aceptadas *(judicium de rebus acceptis).*

1º *Aceptación de las cosas.* — Santo Tomás enseña que la aceptación de las cosas no pertenece necesariamente a la inspiración bíblica, y los escrituristas modernos se hallan de acuerdo en que la representación de las cosas por especies recientemente impresas no es uno de los elementos formales de la inspiración, pues los escritores sagrados podían llegar al conocimiento de la verdad por sus propias facultades naturales. Sin embargo, para seleccionar cosas que les eran naturalmente conocidas necesitaron la ayuda de una luz sobrenatural.

Los mismos hagiógrafos nos cuentan que reunieron su material después de mucho tiempo y esfuerzo (cf. *Lucas* 1, 1 ff; 2 *Mach.* 2, 19 ff); que hicieron uso de diversas fuentes (cf. *Prov.* 30, 1; 31, 1; 1 *Par.* enumera diecisiete fuentes); que relatan hechos experimentados personalmente

[2] Cf. Grannan, C. P., op. cit., III, 112-140.
[3] Cf. Bea, A., op. cit., 46-58.

(cf. *San Mateo, San Juan, Actos,* cuando interviene el pronombre personal "nosotros").

El uso de fuentes de información por los hagiógrafos. — El hecho de que los escritores sagrados hicieran uso de fuentes y documentos en la composición de sus libros no convierte a tales fuentes en inspiradas. La inspiración se refiere solamente al juicio dado sobre el material que se tomó y empleó. Por lo tanto, no repugnaría a la inspiración el que un escritor sagrado se basara en fuentes no hebreas o paganas. Pero la dependencia de tales fuentes debería juzgarse de acuerdo con otros criterios (e. d. edad, lengua, estilo, etc.).

La distinción y el nexo que hay entre revelación e inspiración. — La palabra *revelación* tiene gran variedad de significados. En sentido estricto significa la manifestación divina de cosas ocultas o completamente sobrenaturales mediante la infusión de nuevas especies *(acceptatio rerum).* En este sentido, la revelación no pertenece a la esencia de la inspiración. El hagiógrafo no siempre necesita esta clase de revelación para su libro. En el sentido más amplio de la palabra, se entiende por revelación cualquier comunicación divina o mensaje de Dios al hombre. Entonces, se considera a la Biblia revelada y como objeto de fe divina; esto es, la Biblia debe creerse por la autoridad de Dios, que es quien habla. Pero la extensión de estas verdades comunicadas no debe limitarse a estas escrituras divinas, porque la tradición es también una fuente de revelación divina.

2º *La influencia de Dios sobre el entendimiento para juzgar las cosas aceptadas.* — De acuerdo con Santo Tomás (2. 2, q. 174, art. 2), el elemento principal en el conocimiento profético es el *juicio;* es decir, el entendimiento del escritor sagrado es elevado y aplicado con la ayuda de una luz sobrenatural a juzgar en forma infalible las verdades que deben escribirse.

Hay varios juicios que debe realizar el escritor sagrado. Debe juzgar la verdad y certeza del material y unir estos juicios separados entre sí (juicios teóricos). Debe juzgar lo que va a escribir, qué documentos va a usar en su libro (juicios prácticos). Debe juzgar cómo debe expresarse, por ejemplo la clase de literatura (narrativa, poética, didáctica), modo de expresión, palabras apropiadas, figuras literarias, etc. (juicios literarios).

Juicio teórico. — Para que el escritor sagrado pueda expresar los juicios que Dios concibió en su mente y que desea comunicar a la humanidad por medio de las Sagradas Escrituras, y para que el hagiógrafo pueda estar seguro de tales juicios, Dios debe mover el entendimiento de éste de tal manera que manifieste estos juicios como verdaderos y ciertos. A partir de Orígenes esta moción divina del entendimiento del hagiógrafo se ha llamado *iluminación.* Una luz sobrenatural eleva las facultades intelectuales para comprender las cosas que son divinas y fortalece dichas facultades para juzgar de acuerdo con la verdad divina.

Juicio práctico. — Para que la producción total de un libro emane principalmente de Dios, y no del hombre, es necesario que el entendimiento práctico de éste se halle determinado hasta tal punto por una previa moción divina que el juicio práctico (e. d. sólo aquellos juicios determinados que deban utilizarse en la composición del libro) se siga infaliblemente. Dios mueve el entendimiento para que exprese de modo infalible este juicio, y esta moción es algo interno. Incentivos u ocasiones meramente externas son insuficientes, aun cuando se hallen presentes (e. g. las peticiones hechas a San Marcos por la comunidad romana respecto al evangelio de San Pedro).

Juicio literario. — La forma externa de expresión es una actividad dominada por la voluntad, pero la realiza formalmente el entendimiento práctico. Como esta actividad intelectual pertenece a la composición del libro, Dios debe mover también el entendimiento del hagiógrafo a este respecto, pues el escritor sagrado es el instrumento de Dios, no sólo en lo que se refiere a su concepción mental interna, sino también en lo que atañe al libro mismo, que no puede existir sin alguna forma externa determinada.

Importancia y poder de esta influencia sobrenatural sobre el entendimiento. — Debido a esta influencia sobrenatural ya descrita, la Biblia tiene ciertas características específicas que la distinguen de los otros libros. Primero está libre de error. Aunque los escritores sagrados pueden compartir en privado las ideas de sus contemporáneos, al emitir

un juicio acerca de la falsedad y la verdad, reciben la influencia de Dios a tal extremo que cuanto afirmen, formalmente lo afirmarán sin error. Segundo, la Biblia tiene *una excelencia propia.* Aun cuando esta excelencia no baste para probar la inspiración de la Biblia, confirma el origen sobrenatural de ella. Contiene una descripción simple y aun sobria de verdades históricas confirmadas por los descubrimientos modernos; doctrinas justas y sublimes, acomodadas a la inteligencia de todos los hombres. Esta excelencia se ve claramente por la materia que expone y por el origen de la Biblia. Las Sagradas Escrituras tuvieron su origen en un pueblo mucho menos culto que no pocos de sus vecinos (e. g. los egipcios, los babilonios, los fenicios, etc.); los autores tenían aún muy poca educación (e. g. Amós). Sea cualquiera la época en que estos libros fueron escritos, hay juicios maravillosamente correctos, dados sobre materias difíciles que aun hoy son discutidas por la filosofía contemporánea y por los sistemas religiosos (e. g. la doctrina del *logos* expuesta por San Juan).

Aunque muchos de los escritores sagrados eran *conscientes de su inspiración,* la necesidad de la propia conciencia de dicha inspiración no pertenece a la esencia de la misma. De hecho, algunos de ellos eran ajenos a su propia inspiración (cf. *Lucas* 1, 1-4; 2 *Mach.* 2, 20-31), y algunos libros sagrados no fueron reconocidos como de origen divino por los contemporáneos de los hagiógrafos, como se ve claramente en la historia del Canon.

b) La voluntad [4]

Decimos comúnmente que la voluntad es movida, urgida, impelida, determinada, inducida o persuadida para dar su consentimiento a cualquier proposición y para lo que Dios desea en forma absoluta.[5]

1º *Necesidad de la moción de la voluntad.* — Esta necesidad está claramente expresada en las encíclicas *Providentissimus Deus* (E. B., 110) y *Spiritus Paraclitus* (E. B., 461), y sigue al concepto de *libro.* Un libro representa no sólo ideas y su coordinación en la mente, sino también su expresión exterior al ser escritas. Si Dios desea ser el autor de un libro inspirado, debe mover la voluntad del hombre para que ejecute los actos necesarios a la expresión externa. Si la escritura actual de esas ideas procede solamente del hombre, sin ninguna moción o ayuda divina, Dios no podría ser llamado el autor de ese libro en el sentido propio de la palabra, sino solamente el autor de las ideas.

2º *Naturaleza de esta moción.* — Se define por su alcance y por su fin. a) Para que Dios pueda llamarse autor principal de un libro, el acto de la voluntad del hombre debe depender del acto de la voluntad divina, que ordena que este libro ha de ser escrito y que ha de serlo de una manera determinada. Este impulso o influencia sobre la voluntad del hagiógrafo tiene que ser *infaliblemente eficaz* y *proceder de la voluntad absoluta de Dios.* b) Este impulso divino sobre la voluntad del escritor sagrado debe ser *físico* e *inmediato.* Si fuera meramente moral y mediato, el hombre, y no Dios, sería la causa principal. c) Este impulso debe ser tal que el escritor sagrado, aun cuando siga infaliblemente la moción divina, permanezca *libre.*

[4] Cf. Bea, op. cit., 68-70.
[5] Cf. Grannan, op. cit., III, 47.

c) Facultades ejecutivas

La inspiración debe asimismo extender su influencia a las facultades mentales ejecutivas, la memoria y la imaginación. Si se ha de considerar esta influencia como una mera asistencia negativa o como una dirección positiva, es cuestión que se debate entre los teólogos.

Capítulo III

EXTENSIÓN DE LA INSPIRACIÓN

No tratamos aquí de averiguar qué libros son inspirados. Eso lo hallaremos resuelto al hablar de la historia del Canon.

Aquí tratamos tan sólo de esta cuestión: *¿Hasta dónde se extiende la inspiración en los libros?* ¿Debe sostenerse la inspiración de todas las afirmaciones de la Biblia, o limitarse solamente a cierta categoría de verdades?

El Concilio de Trento (8 de abril, 1546) afirmó que *aquellos libros enteros, con todas sus partes, como se han acostumbrado a leer en la Iglesia Católica,* deben considerarse sagrados y canónicos (E. B., 45). Más tarde, Holden (m. 1662) restringió la inspiración a aquellas cosas pertenecientes a la doctrina o relacionadas de algún modo con ella. El Concilio Vaticano (1870) repitió las palabras del Concilio de Trento (E. B., 64). Sin embargo posteriormente el profesor alemán Rohling (1872), que más tarde rectificó su opinión, y el seglar francés Francis Lenormant (1880-1884), cuyo libro fué puesto en el Índice el 19 de diciembre de 1887, sostuvieron que la inspiración debe restringirse a la fe y a la moral y a aquellas cosas íntimamente relacionadas con ambas. El Cardenal Newman, cuya opinión no fué ni rectificada ni condenada oficialmente, afirmó que *res obiter dictae* (e. d. las cosas de menor importancia) no estaban inspiradas (1884). En Italia, Salvatore di Bartolo (1888), cuyo libro fué puesto en el Índice, eximió de la inspiración los asuntos profanos.

Esta cuestión de la extensión general de la inspiración ha sido resuelta por la Encíclica *Providentissimus Deus* del 18 de noviembre de 1893, que repitió las palabras del Concilio de Trento y del Vaticano: . . . *los libros enteros con todas sus partes* (E. B., 109).

Art. 1. Pruebas teológicas de la extensión general

a) *Concilios y Decretos de la Iglesia.* — 1º Los Concilios Tridentino y Vaticano expidieron decretos dogmáticos formales. La Encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, aun cuando no llegue a la categoría de un documento *ex cathedra,* es sin embargo, de sumo valor y obliga en conciencia.

Con todo, aun quedan dudas sobre lo que se entiende precisamente por la expresión *todas sus partes.* Algunos teólogos (e. g., Billot, Schiffini, etc.) interpretan estas palabras en un sentido *físico,* significando cada parte en particular, aun las partes más pequeñas (e. d., todo sin excepción). Otros (e. g., Pesch, De San, etc.), sostienen que la palabra *parte* debe tomarse en un sentido más amplio, de acuerdo con una apreciación *moral.* Esta última interpretación parece estar más conforme con el espíritu de los Concilios, que deseaban proteger períodos particulares o pasajes individuales de la Vulgata y afirmaban que los libros de nuestra Biblia Vulgata latina debían reconocerse en su forma integral. Por cuanto estos Concilios hablan de la palabra *parte* con otra connotación que la que nosotros tenemos ahora en cuenta, sus decretos no pueden ser aplicados directa o inmediatamente a resolver la cuestión de la extensión general de la inspiración.

2º La Encíclica *Providentissimus Deus* ha dado la interpretación auténtica de la santa Iglesia, y se refiere directamente al asunto de la extensión de la inspiración que tan discutido ha sido en los años anteriores a este augusto documento. La Encíclica urge a los fieles a considerar primero la cuestión de la verdad o falsedad de *lo que Dios ha dicho,* antes que *la razón o propósito que tenía en su mente al decirlo.* Y así, el papa León XIII niega la distinción entre las cosas inspiradas por su contenido religioso y las que son *obiter dicta.* Enseña positivamente que *todos los libros que la Iglesia recibe como sagrados y canónicos están escritos entera y totalmente, con todas sus partes, bajo el dictado del Espíritu Santo* (E. B., 109). Por lo tanto, la inspiración, por su misma naturaleza, abar-

ca entera y totalmente todo lo escrito por el hagiógrafo.

3º Esta misma doctrina quedó confirmada por el Decreto de Pío X en su *Lamentabili,* que condena la proposición *La inspiración divina no debe extenderse a todas las Escrituras, de tal modo que preserve a cada una y a todas sus partes de error* (E. B., 195). Esta doctrina la repite Benedicto XV en *Spiritus Paraclitus: Él* (e. d., León XIII) *enseña también que la inspiración divina se extiende a todas las partes de la Biblia sin la más pequeña excepción, y que no puede haber error en el texto inspirado* (E. B., 468). Esta misma Encíclica, refiriéndose a la infalibilidad de la Biblia, rechaza la distinción de aquellos que tratan *de distinguir entre lo que llaman primario o religioso y lo secundario o elemento profano en la Biblia* (E. B., 467).

b) *Los Padres.* — Los Padres enseñan de modo explícito y aplican prácticamente la doctrina de la extensión universal de la inspiración. Todo texto, aun cuando no trate formalmente un tópico religioso, es citado por ellos como la palabra de Dios. Niegan que pueda haber contradicción alguna en la Biblia. Jamás sugieren siquiera la posibilidad de falsedad o error en partes puramente históricas.

c) *Pruebas teológicas.* — 1ª La extensión general de la inspiración a todas las partes de la Biblia proviene directamente de la naturaleza de la inspiración. El escritor sagrado es un instrumento respecto de todo lo que escribe en su libro. Por tanto, es indudable que todos sus juicios expresados en frases están dominados por el acto divino de la inspiración. Entonces, todo sin excepción cae bajo la influencia de Dios, causa principal. León XIII expresó esta idea con gran propiedad en las palabras: *Escribían únicamente aquellas cosas que el Espíritu Santo les ordenaba escribir.*

2ª También se deduce una prueba indirecta del hecho que más tarde se demostrará, que todo lo contenido en la Biblia se halla libre de error. Esta infalibilidad o inmunidad del error es el resultado de la inspiración y abarca todo cuanto se encuentra en la Biblia.

Art. 2. La extensión particular de la inspiración

Queda aún por averiguar si en la expresión *partes* se deben incluir palabras individuales. En otras palabras: ¿debe admitirse la inspiración verbal?

Los partidarios de ésta, sea en el sentido amplio o estricto, no la hacen equivalente a un dictado mecánico, o sea, que Dios dictara o infundiera todas las palabras a través de sonidos sensibles (e. d., por sugestión interna o animando la fantasía de tal modo que el hagiógrafo leyera estas palabras como en un libro). Este punto de vista fué defendido por * Filón y * Josefo, por la mayoría de los protestantes del siglo XVII y por los católicos Estio, Gregorio de Valencia, Báñez, Billuart, etc. Debemos hacer notar aquí que la palabra *dictado,* empleada por el cardenal Billot y la Encíclica *Providentissimus Deus,* no implica transcripción mecánica, sino más bien composición, enseñanza, inspiración.

Esta noción de la inspiración mecánica no puede defenderse. Afirma que los escritores sagrados eran solamente instrumentos pasivos. No puede explicar la diversidad de estilos, lenguajes, palabras, frases, etc. No puede explicar las imperfecciones literarias de la Biblia, ni las diferencias peculiares que prevalecen en hagiógrafos que tratan un mismo tema.

En primer lugar, debemos hacer notar que dar una luz para determinar una palabra individual no significa lo mismo que dar o infundir o proporcionar o dictar una palabra determinada al hagiógrafo. Todos los escrituristas católicos se hallan de acuerdo en que la influencia divina de la inspiración se extiende en forma positiva a los juicios o pensamientos del escritor sagrado, pero difieren en si esta influencia se extiende en forma positiva o negativa a las propias palabras del hagiógrafo.

Los partidarios de la inspiración verbal en el sentido amplio (e. g., Hurter, Franzelin, Pesch, Cornely, Vigouroux, Merk, Lattey, etc.) parten de la noción de autor y distinguen entre elementos formales y materiales de la Biblia. Sostienen que las palabras de importancia suprema (e. g.,

Logos, las palabras de la institución de la Sagrada Eucaristía, las relativas a los diversos misterios de la Trinidad, Encarnación, etc.) están directamente inspiradas, pero en lo que se refiere a otras palabras Dios concurre en forma meramente negativa. El elemento formal consiste en la comunicación de las ideas, mientras que el elemento material se halla en el modo de redactar, en su carácter literario, fraseología, vocabulario, etc. Como cualquier escritor humano, Dios también puede ser llamado autor, si Él es el único responsable de las ideas y deja la selección de las palabras al hagiógrafo. Así, Dios es el principal autor, aun cuando la forma concreta de estos pensamientos a través del lenguaje quede determinada solamente por el instrumento, suponiendo que esta forma reproduzca fielmente las ideas de aquél. Sin embargo, aun esas palabras no están enteramente sustraídas a la influencia divina. Dios influye en ellas en forma negativa, es decir, impidiendo que palabras incorrectas o impropias se introduzcan en el texto del escritor sagrado. Esto es lo que comúnmente se llama asistencia negativa.

En esta teoría la inspiración influye en las palabras del hagiógrafo, no mediante una influencia divina positiva, sino mediante la *divina presencia positiva y la asistencia negativa,* en razón de la cual Dios está dispuesto a impedir el uso de cualquier palabra que no exprese sus pensamientos en forma apropiada. Este efecto es positivo, no negativo, porque sería imposible que se usaran o aplicaran palabras impropias e inadecuadas. Puede compararse a una madre que está enseñando a su pequeñuelo a andar. Ella lo toma de la mano y luego lo deja caminar solo, pero se halla siempre cerca, lista para ayudarle, en el caso de que aquél caiga. Así, la ayuda positiva se requiere solamente cuando el autor está a punto de usar alguna expresión errónea o equívoca.

Los que proponen la *inspiración verbal en el sentido estricto* (e. g., Scheeben, Lagrange, Grannan, Billot, Poels, Tanquerey, Höpfl, Ruffini, Bea, etc.), sostienen que la influencia de la inspiración en el escritor sagrado es también positiva en lo que se refiere a la forma externa o escritura. Nosotros nos inclinamos a aceptar esta teoría.

La acción divina por la cual las facultades intelectuales del hagiógrafo son elevadas y aplicadas a la composición de



un libro, debe alcanzar también al efecto mismo (e. d., a la redacción del libro). Cualquier cosa que haga el autor humano al componer el libro, la realiza bajo la influencia divina, ya que la verdadera noción de causa principal e instrumental requiere que el efecto completo sea atribuído a ambos. Pero la ayuda meramente negativa en la selección de palabras no basta, porque entonces la parte material del libro sería substraída a la influencia divina positiva (e. d., a la inspiración verdadera).

Hay dos argumentos principales empleados por todos los que defienden la inspiración verbal estricta: 1) el argumento filosófico de la noción de causalidad; 2) el argumento psicológico.

1) *El argumento filosófico de la noción de causalidad.* — El mismo efecto debe atribuirse a la causa principal y a la causa instrumental, pero no de tal modo que una parte del libro provenga solamente de Dios y otra solamente del hombre. Todo viene de ambos, pero de ambos en una manera diferente. El efecto total se atribuye a la causa principal y asimismo al instrumento. *Así, la Biblia es la producción de Dios y del hombre unidos. Es toda de Dios, su fuente y principal autor, y es toda del hombre considerado como su autor instrumental secundario y subordinado. La conclusión es la siguiente: la Biblia jamás debe considerarse meramente humana ni meramente divina, ni en parte humana ni en parte divina, sino toda humana y toda divina. Toda humana, pues ha sido escrita por el hombre, y toda divina pues ha sido inspirada por Dios. Estos dos factores están presentes en todas partes y deben ser reconocidos por lo mismo en todas partes, si se quiere comprender la Biblia en su verdadero significado.* (Grannan, op. cit., 111, 52.)

2) *El argumento psicológico.* — Hay una íntima relación entre nuestras palabras y nuestros pensamientos, y si a éstos se los separa, resulta una vivisección, según dice el Cardenal Billot. En el orden psicológico hay tal conexión entre la palabra externa (ya sea oral o escrita) y la palabra interna o pensamiento de la mente, que no pueden ser separadas sino por intervención divina, o sea, por un milagro; pues no hay pensamiento posible, sin que deje alguna huella sobre la facultad sensible o fantasía. Cada palabra repre-

senta una idea que hay en nuestra mente, y cuando una idea está en nuestra mente, despierta de inmediato alguna reacción sensible con tendencia a expresar dicha idea.

Corolario 1º — La inspiración divina no quita a los escritores individuales la manera de pensar o de escribir que les es propia; esta acción divina eleva y aplica sus facultades, pero no las destruye. Por tanto, la inspiración bíblica no priva de libertad al hagiógrafo, porque cuando está bajo el impulso divino, si bien dice infaliblemente lo que Dios desea que diga, sin embargo retiene su libertad para la selección de frases o palabras.

Corolario 2º — La inspiración divina no excluye las irregularidades o peculiaridades lingüísticas de la sintaxis. *En la inspiración Dios se adapta al instrumento usado; Él se acomoda a la naturaleza compleja del hombre a quien ha escogido para que sea su instrumento viviente, inteligente, dispuesto, activo y plástico. Así, Dios habla, actúa y escribe por él y con él y a través de él en la producción del libro. Sin pasar por alto las muchas y considerables diferencias que hay entre un instrumento inteligente y vivo y otro inerte y sin vida, no tenemos por qué vacilar en decir que Dios emplea al hombre como instrumento, así como un hombre usa una pluma u otro instrumento para escribir* (Grannan, op. cit., 111, 54). Mientras Dios no cambie la naturaleza del instrumento inteligente, sino que lo use de acuerdo con su naturaleza y lo eleve, la variedad de estilo y dicción queda así fácilmente explicada: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* (Lo que se recibe, es recibido según el recipiente). Así, un Paderewski o un Kreisler deben acomodarse necesariamente a las posibilidades sonoras de su instrumento.

Corolario 3º — Esta inspiración divina no requiere que las palabras dichas por Cristo fueran reveladas a los hagiógrafos tal como Él las dijo. Basta que ellos, ayudados por esta luz sobrenatural, las escribieran tal como las recordaban. Así, los Evangelistas pudieron narrar las palabras y acciones de Cristo de varias maneras, sin que éstas fuesen contradictorias.

Corolario 4º — Esta inspiración divina no excluye la labor personal llevada a cabo por los hagiógrafos en la composición de sus libros. Si el Espíritu Santo les hubiera sugerido cada palabra, este proceso de descubrir hechos o de descubrir palabras no habría sido necesario.

Corolario 5º — Si el hagiógrafo humano hubiera empleado un secretario que le diera al libro su forma literaria externa (como San Pablo en su epístola a los Hebreos), la inspiración carismática también le habría sido concedida al secretario. Se puede decir lo mismo de un libro que ha sido compuesto en forma sucesiva por muchos autores o revisores. La inspiración está destinada primariamente al hombre, y no al libro.

Corolario 6º — Las diversas versiones de la Biblia están inspiradas en forma equivalente, es decir, en cuanto expresan exactamente las palabras del texto original equivalen a las palabras del mismo. De aquí se desprende que el texto original siempre posee mayor dignidad que las versiones o traducciones.

CAPÍTULO IV

LOS EFECTOS DE LA INSPIRACIÓN

Del hecho mismo que los escritores sagrados estuvieran divinamente inspirados, se desprende necesariamente tanto *de facto* como *de jure* que las Sagradas Escrituras se hallan libres de todo error. La Iglesia Católica siempre ha enseñado esto. *Pues todos los libros que la Iglesia recibe como sagrados y canónicos han sido escritos entera y totalmente, en todas sus partes, bajo el dictado del Espíritu Santo; y es tan absolutamente imposible que el error pueda coexistir con la inspiración, que ésta no sólo es esencialmente incompatible con el error, sino que lo excluye y rechaza tan absoluta como necesariamente, como que es imposible que Dios mismo, la Verdad Suprema, pueda decir algo que no sea cierto... Y los Padres y Doctores convenían en forma tan acentuada en que las divinas Escrituras, como las escribieron los hagiógrafos, están libres de todo error, que trabajaron intensamente, y a la vez con suma reverencia, por conciliar entre sí aquellos numerosos pasajes que parecen hallarse en oposición. (Providentissimus Deus,* cf. E. B., 109, 112.)

Esta absoluta carencia de error debe aplicarse directamente a las copias originales de los escritores sagrados. Se aplica asimismo a las transcripciones (como el texto masorético y el griego del Nuevo Testamento) y a las traducciones (como la de los Setenta, la Vulgata, etc.), en la medida en que representan fielmente los manuscritos autógrafos originales; y aunque la inspiración no excluye de sí el error de la transmisión literaria del texto, de hecho la divina providencia ha preservado fielmente las Sagradas Escrituras en lo que se refiere a su contenido. *Es, sin duda, cierto, que los copistas han cometido errores al escribir el texto de la*

Biblia; este problema, cuando aparezca, deberá ser cuidadosamente considerado en sus alcances, y el hecho no deberá ser fácilmente admitido, salvo en aquellos pasajes donde se encuentran pruebas claras de su existencia. (Providentissimus Deus, cf. E. B., 109.) Los errores de estos copistas no afectan a la fidelidad substancial del texto.

El objeto de esta carencia de error debe restringirse al significado que el hagiógrafo expresó, y no extenderse a ningún otro significado que se pueda conciliar con el texto bíblico. Este sentido literal que el escritor sagrado expresó se determina por la exégesis.

Todos los escrituristas católicos admiten el hecho de esa carencia de error, pero el método de explicar y aplicar la misma a las diversas partes de la Biblia ha variado durante los últimos cincuenta años. Es lo que se ha denominado *el problema bíblico.*

Art. 1. Las Sagradas Escrituras y la ciencia

Bibliografía. — Peters, N., "Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der kath. Theologie" (Paderborn, 1906); Steinmueller, J. E., op. cit., 1-23.

Las ciencias naturales, como tales, no se enseñan directamente y de propósito en la Biblia, sino tan sólo por razón de su nexo con las verdades religiosas. La Biblia, como libro religioso, fué destinada por Dios a dar a los hombres una enseñanza infalible sobre la fe y la moral, a inculcarles las verdades teóricas y prácticas necesarias para la salvación. Para este objeto las ciencias naturales guardan una conexión muy débil con la religión y se mencionan en la Biblia solamente en forma casual. *El Espíritu Santo no intentaba enseñar a los hombres cosas que de ninguna manera les fueran útiles para su salvación* (San Agustín, *Gen. ad lit.*, II, 9).

Las dificultades procedentes de la astronomía, cosmología, geología, psicología, botánica y zoología, no constituyen contradicciones con las enseñanzas de la Biblia y de las ciencias naturales.

Frente a estas mismas dificultades de las ciencias naturales, San Agustín declaró en todos sus libros y trabajos

que no puede existir contradicción alguna entre la Biblia y las ciencias naturales. Insistió: a) en que las Sagradas Escrituras estaban libres de error, y que esto debía creerse aun cuando no se pudieran resolver todas las dificultades y problemas (Ep. 28 y 82; *Contra Faustum Man.)*; b) en que entre la Biblia y las ciencias profanas no puede existir contradicción alguna, y que por esta razón ni el teólogo ni el físico deberían hacer afirmaciones apresuradas ni asegurar como conocido lo que no está *(Gen. ad lit.*, I, 18, 37; I, 19, 39, y I, 21, 41 citados en *Providentissimus Deus)*; y c) en que la Biblia no habla de los fenómenos naturales en forma exacta o científica, sino que se ha acomodado a la manera popular de pensar *(De actibus cum Felice; Gen. ad lit.*, II, 9, 20, citados en *Providentissimus Deus)*.

Estos principios de San Agustín fueron refirmados por el papa León XIII en su Encíclica *Providentissimus Deus)* y explicados en forma más amplia y más acentuada. La Encíclica estableció tres principios para la interpretación correcta de las referencias bíblicas a las ciencias naturales (E. B., 106). a) Los hagiógrafos *no buscaban penetrar en los secretos de la naturaleza.* Por tanto, muchas de sus afirmaciones y frases deben tomarse conforme a la apariencia externa de los objetos naturales, y no a su naturaleza esencial o intrínseca. b) Los escritores sagrados *describían y trataban las cosas en un sentido más o menos figurado*, es decir, empleaban símiles tomados de la naturaleza para ilustrar las doctrinas espirituales. c) Los escritores sagrados empleaban *términos que eran de uso común en aquel tiempo, y que en muchos casos se encuentran usados en la actualidad*, es decir, hacían un relato popular y se adaptaban a la inteligencia de sus oyentes o lectores.

Estos tres principios del papa León XIII bastan para explicar las contradicciones aparentes entre la Biblia y las ciencias naturales. Los hagiógrafos fueron producto de su propia época y no recibieron ninguna revelación especial, ningún conocimiento más profundo de las ciencias naturales por medio de la inspiración que sus contemporáneos. Su lenguaje, al describir los fenómenos naturales, era por lo mismo relativamente cierto.

Art. 2. Las Sagradas Escrituras y la historia

Bibliografía. — Bea, A., op. cit., 97-101; Bonaccorsi, G., "Questioni Bibliche" (Bolonia, 1904); Delattre, A., "Autour de la Question Biblique" (Lieja, 1904); Durand, A., "Dictionnaire Apologétique", II (4 ed., París, 1915); Fonck, L., "Der Kampf, etc."; Idem, "Die Irrtumslosigkeit der Bibel vor dem Forum der Wissenschaft" (Einsiedlnn, 1919); Goettsberger, J., "Autour, etc."; Grannan, C., "A General Introduction, etc.", III (San Luis, 1921), 85-102; von Hummelauer, F., "Exegetisches zur Inspirationsfrage", en B. S., IX, IV (1904); Lagrange, M. J., "A propos de L'Encyclique Providentissimus", en R. B., IV (1895), 48-64; Idem, "L'inspiration et les exigences, etc.", en R. B., V (1896), 199 f; Idem, "La méthode historique" (París, 1904; edición inglesa, Londres, 1905); Idem, "Eclaircissement sur la méthode historique" (París, 1905); Idem, "Addenda et Notanda", en R. B., XVI (1919), 593-600; Prat, F., "La Bible et l'Histoire" (París, 1904), 40 ff; Steinmueller, J. E., op. cit., 29-35.

Un problema más difícil que el de las ciencias naturales se nos presenta al examinar los pasajes históricos o los libros históricos, especialmente del Antiguo Testamento. Los hechos narrados en ellos, aun los de contenido profano que no parecen tener relación con la fe, ¿son realmente históricos? ¿Debe aceptarse todo lo que en la Biblia está con carácter histórico, como histórico en realidad, o debe aceptarse parte de este material como histórico en apariencia?

Los tres principios formulados por el papa León XIII respecto de la interpretación de las ciencias naturales fueron aplicados también a los hechos históricos por algunos escrituristas católicos. Suponiendo que *Providentissimus Deus* había dado una interpretación más liberal de la inspiración, Lagrange aplicó este criterio de historia aparente, no objetiva, al Antiguo y al Nuevo Testamento,[1] mientras que von Hummelauer empleó este principio al inventar varias formas literarias para el Antiguo Testamento, y Prat desarrolló un sistema de citas implícitas. Goettsberger negaba que esta interpretación pudiera apoyarse en la Encíclica e insistía en que la Biblia, considerada en sí misma, demandaba historia no objetiva.

Ni la encíclica ni el asunto considerado en sí mismo

[1] Cf. "Historical Criticism, etc.", loc. cit., 44, 180-213. 234 f.

justifican la negación de la historia real y objetiva en la Biblia.

La frase que ayudó a Lagrange y a otros a desembocar en una conclusión falsa fué: *Los principios aquí formulados se aplicarán a las ciencias análogas o semejantes, y especialmente a la historia* (E. B., 108). Pero estas palabras, en el contexto, no se refieren al método permitido en la interpretación de las ciencias naturales de acuerdo con la verdad aparente, sino más bien nos urgen a aplicar un tipo de argumentación semejante en contra de la ciencia natural falsa y en contra de la historia profana falsa (E. B., 107). El papa Benedicto XV esclareció el asunto al dar a estas palabras una interpretación auténtica: *Y si León XIII dice que podemos aplicar a la historia y a las materias análogas los mismos principios que sirven para la ciencia, no afirma esto como ley universal, sino que dice simplemente que podemos oponer una línea de argumentación similar al refutar las falsedades de los adversarios y al defender la verdad histórica de las Escrituras de sus ataques (Spiritus Paraclitus,* en E. B., 471).

La Santa Iglesia, por medio de su Comisión Bíblica Pontificia, amplificó las palabras de León XIII y de Benedicto XV al afirmar en un decreto que todos aquellos libros que se consideraban históricos, ya fuera en parte o ya en su totalidad, debían ser tenidos realmente por históricos y objetivamente ciertos. Se había formulado la siguiente pregunta: *¿Podemos admitir como principio de exégesis correcta la opinión según la cual todos los libros de las Escrituras que se consideran históricos, ya sea en parte o ya en su totalidad, a veces narran hechos que no son propiamente históricos en realidad ni objetivamente ciertos, sino que sólo ofrecen apariencia de historia y tienden a proporcionar un significado diferente del sentido estrictamente literal o histórico de las palabras?* La respuesta fué la siguiente: *En modo alguno; exceptuando siempre el caso —admitido no en forma apresurada y fácil, y únicamente en la suposición de que no se oponga a las enseñanzas de la Iglesia y de que esté sujeto a su decisión— de que se pueda probar con argumentos sólidos que el hagiógrafo no intenta hacer historia estricta y verdadera, sino que más*

bien se propone escribir a guisa y en forma de historia, una parábola o alegoría de significado opuesto al significado literal e histórico de las palabras (23 de junio de 1905; E. B., 154).

Si consideramos la cuestión en sí misma, debemos admitir que los métodos críticos empleados por los historiadores modernos al escribir la historia no siempre se verifican en los documentos antiguos. La Biblia al hablar de historia antigua puede omitir algunos hechos, descuidar el orden cronológico, dar solamente un resumen de acontecimientos, etc.; sin embargo, a pesar de estas limitaciones, la historia antigua de la Biblia no es falsa, ni puede decirse que la Biblia ha engendrado errores en los hombres. Existe una triple distinción entre la historia y las ciencias naturales. a) La *materia* que tratan es diferente. Los sucesos estudiados en la historia antigua no están sujetos a nuestra percepción inmediata, mientras que los fenómenos físicos se repiten constantemente y están sujetos a la percepción de nuestros sentidos. b) Sus *efectos* son diferentes. Las experiencias humanas antiguas no pueden repetirse, ni están reguladas por formas de acción específicas. Si el hagiógrafo, como historiador, juzgara sólo de acuerdo con las apariencias externas y no de acuerdo con la verdad objetiva, necesariamente conduciría la gente a error. Por otro lado, puesto que los fenómenos físicos se están repitiendo constantemente, pueden ser verificados por el lector de la Biblia, cuando el hagiógrafo emite un juicio de acuerdo con las apariencias externas. c) Sus *fines* son diferentes. La historia se encuentra en todas partes en la Biblia. El Antiguo Testamento trata de la creación, del desenvolvimiento de la raza humana, de la elección de los hebreos como pueblo elegido de Dios y de su preparación al advenimiento del Mesías llevada a cabo bajo una especial guía divina. El Nuevo Testamento se presenta como la realización del Antiguo y trata de la vida de Jesucristo y del desarrollo de la Iglesia por Él establecida. Al contrario, las ciencias naturales rara vez se mencionan, y aun entonces sólo en forma casual. En general, tienen poca o ninguna relación con la salvación eterna.

Art. 3. Formas literarias en la Sagrada Biblia

Bibliografía. — Von Hummelauer, F., "Exegetisches zur Inspirationsfrage", en B. S., IX, IV (1904); Steinmueller, J. E., op. cit., 36-45.

La Biblia contiene varias clases de literatura. Para poder interpretar en forma correcta diversos textos o libros debemos distinguir cuidadosamente las distintas formas literarias que se emplean en ellos, y luego aplicarles las reglas hermenéuticas y exegéticas. La materia, el estilo literario y la interpretación eclesiástica constante ayudarán a llevar a cabo esa distinción.

Es obvio para el lector de la Biblia que en sus páginas se encuentran diversas formas literarias.

Las categorías generales de la literatura poética, didáctica y narrativa admiten también varias subdivisiones. La inspiración es compatible con toda clase de literatura, siempre que la forma literaria no incluya nada erróneo o inmoral ni nos conduzca a error.

Von Hummelauer distingue nueve clases de formas literarias en la literatura narrativa o libros históricos del Antiguo Testamento: a) fábula; b) parábola; c) épica histórica; d) historia religiosa; e) historia antigua; f) tradición popular; g) narración liberal; h) midrash; i) narración profética o apocalíptica.

a-b) La fábula y la parábola están presentadas en forma de narración, pero son ficticias y carecen de base histórica. c) La épica histórica es algún hecho histórico tratado en forma poética. Von Hummelauer coloca en esta categoría los salmos que tratan de la creación del mundo y la descripción de las diez plagas egipcias narradas en el libro de la Sabiduría (caps. 16-19). d) La historia religiosa tiene como fin la edificación religiosa de los lectores. Del abundante material que el hagiógrafo tiene a su disposición escoge lo que es apropiado para estimular a sus lectores espiritualmente y lo presenta de modo que esta edificación religiosa resulte efectiva. El hagiógrafo no responde de la exactitud de todos los datos históricos que emplea. e) La historia antigua es como la que uno lee en los griegos y romanos. Fué compilada sin una investigación minuciosa de las fuentes y documentos, como la que llevan a cabo hoy día los historiadores críticos. Según von Hummelauer, esta categoría abarca las narraciones bíblicas desde Josué hasta los Paralipómenos. Se logra la verdad únicamente cuando existe concordancia general entre la historia narrativa y objetiva, pero debe perdonarse la libertad de expresión como en la épica histórica. f) La tradición popular (e. g., orígenes de las razas y familias) tiene un núcleo histórico, pero incluye también muchos agregados legendarios y fabulosos. Aquí ubica von Hummelauer el Libro del Génesis, especialmente los diez *toledoth* (e. d., generaciones). g) Una narración liberal o libre es un romance histórico, una especie de épica histórica. Se toma un suceso histórico y se le añaden personas, acontecimientos y conversaciones ficticias para la instrucción moral. Clasifica aquí a Rut, Tobías, Judit y Ester. h) *Midrash Haggada,* forma de literatura característica de los hebreos, es una narración bíblica interpretada más bien libremente para inculcar algunas verdades éticas. Aquí ubica el Libro de Job. i) Las narraciones proféticas o apocalípticas son mencionadas en forma muy breve por el ilustre autor.

Crítica a von Hummelauer. — a) Se encuentran solamente dos fábulas en la Biblia *(Jueces* 9, 8-15; 4 *Reyes* 14, 9), y en ambas los escritores sagrados dan a entender que escriben narraciones ficticias y que no conducen a sus lectores a error. b) Las diversas parábolas del Antiguo Testamento (2 *Sam.* 12, 1-4; 14, 6 ff; 3 *Reyes* 20, 39 ff, etc.), demuestran en su contexto que los hagiógrafos no están tratando historia objetiva. c) Las partes históricas de la creación (salmos) y las diez plagas de Egipto en las narraciones épicas se hallan confirmadas por los relatos del Génesis y del Éxodo. Si los datos de ciencias naturales revestidos de lenguaje poético y popular se distinguen bien de las realidades objetivas que se han inculcado, desaparece la dificultad. d) En cuanto a la historia religiosa, admitimos que las narraciones de la Biblia persiguen un fin religioso (cf. 2 *Tim.* 3, 16); pero es falso deducir de ahí que, a causa de este fin espiritual, la historia religiosa de la Biblia no siempre corresponde a la realidad objetiva, o que los hagiógrafos no saben si los sucesos que relatan son ciertos o no. e) Mientras debe admitirse que los antiguos no disponían de un aparato crítico

como el que los historiadores modernos poseen, aun entre los escritores profanos (como Herodoto, Tucídides, Julio César, Tito Livio, Tácito, etc.) había un sincero afán de escribir historia objetiva. La Biblia, debido a su inspiración, seguramente agrega algo a su contenido, de modo que su historia es superior a las historias profanas antiguas. Puesto que los hagiógrafos no podían unir sin discriminación lo verdadero y lo falso y llevar así necesariamente los lectores al error, esta categoría de historia antigua que propone von Hummelauer debe ser rechazada. f) Muchas de las cosas leídas en el Génesis y en los libros posteriormente históricos derivaban de tradiciones que se transmitían durante generaciones enteras entre las familias y las tribus. Pero es enteramente falso decir que estas tradiciones estaban necesariamente mezcladas con agregados legendarios y fabulosos. La historia de los pueblos primitivos demuestra la posibilidad de que las tradiciones se transmitieran durante generaciones sin que se corrompieran o mancharan. Las tradiciones de los hebreos también fueron fielmente transmitidas por razón de una especial providencia divina, que dirigía el desenvolvimiento histórico de este pueblo elegido. Jamás indican los hagiógrafos que estuvieran escribiendo meras tradiciones populares, y no la realidad objetiva. g) En los libros que Hummelauer menciona como pertenecientes a la categoría de historia liberal, se da copiosa documentación geográfica, histórica y genealógica. h) *Midrash Haggada* fué empleado por los judíos sólo en los tiempos posteriores a la Biblia y alcanzó su mayor desarrollo en el período del Mishna-Talmud (e. d., entre los años 100 y 150). De ahí que esta categoría no se pueda incluir entre las formas literarias de los libros históricos del Antiguo Testamento.

Art. 4. Citas implícitas

Bibliografía. — Prat, F., en "Etudes", LXXXVI (1901), 474 ff, XCIII (1902), 614 ff; Idem, "La Bible et l'Histoire" (París, 1904), 40 ff; Steinmueller, J. E., op. cit., 206-213.

La cuestión de las formas literarias comprende la naturaleza y el alcance de la historia antigua, mientras que la teoría de las citas implícitas propone el asunto de la intención de los sagrados escritores cuando hicieron uso de diversas fuentes y documentos. Tal intención por parte del hagiógrafo puede ser de dos clases: puede reconocer el hecho de que está citando o haciendo mención de su fuente de documentación, y esto es lo que se llama *cita explícita* (cf. *Num.* 21, 14; 2 *Sam.* 1, 18; *Actos* 17, 28); o bien hacer uso de un documento o fuente sin reconocer el hecho o sin hacer mención de su fuente material, y entonces se llama *cita implícita.*

Cita explícita. — Conviene distinguir dos cosas en lo que se refiere a las citas explícitas. Hay lo que se llama *veritas citationis* o verdad histórica, mientras la cita concuerde con la fuente de la cual deriva; y lo que se llama *veritas rei citatœ* o verdad objetiva, cuando existe concordancia entre el contenido de la cita y los hechos del caso. En toda cita explícita hay verdad histórica. Ya que la actitud del escritor sagrado hacia su fuente material puede ser de aprobación (cf. *Tit.* 1, 12 f), desaprobación (cf. *Jer.* 28, 15-17), o simplemente, de suspensión del juicio, la verdad objetiva se encuentra tan sólo cuando el autor explícita o implícitamente afirma que su fuente es verdadera. Es tarea que pertenece a la hermenéutica la de determinar cuándo el escritor sagrado aprueba su fuente.

Cita implícita. — Los escritores sagrados a menudo emplean fuentes históricas sin indicarlas con su nombre o sin expresar cómo han hecho uso de ellas. Por ejemplo, el hagiógrafo puede proponer varias genealogías, y desde el momento en que no pudo tener conocimiento personal de generaciones sucesivas, debe haber hecho derivar estas genealogías de distintas fuentes. También puede citar una sola fuente, como en los libros de Samuel (cf. 2 *Sam.* 1, 18) que llenan un período de más de 130 años. Asimismo, el autor de los libros de los Paralipómenos, escrito después del exilio, afirma que *el arca ha estado allí desde entonces hasta nuestros días* (2 *Par.* 5, 9), aunque en ese tiempo no había arca en el templo. De aquí se deriva el problema: *Al tomar los escritores material de diversos documentos ¿se apropian este material y asumen la responsabilidad de su verdad objetiva, o lo utilizan simplemente y dejan la responsabilidad por cuenta del autor de la fuente?* El P. Prat afirma que hay muchas citas implícitas en la Biblia, y que el principio ge-

neral que debemos seguir es que los escritores se apropian de ellas tan sólo cuando las aprueban explícita o implícitamente. Es tarea de los lectores determinar, de acuerdo con las reglas de la crítica histórica, qué citas no hicieron suyas los hagiógrafos, y cuáles son verdaderas y cuáles falsas. Según el P. Prat, no podemos decir que los escritores sagrados aprobaran los errores o guiaran los lectores al error, porque los primeros lectores a quienes los libros estaban destinados sabían que los hagiógrafos empleaban citas de diversas fuentes; pero nosotros, hoy día, debemos determinar por medio de las leyes de la crítica histórica y por el modo de expresión hasta qué punto deben los hagiógrafos ganar nuestra fe hacia las cosas que ellos relatan.

Es obvio que un estudio así de los libros históricos de la Biblia conduciría al subjetivismo puro y dejaría pronto a la mente insegura sobre muchas cosas que se refieren en la Biblia. La norma general a seguir es que, cuando el escritor cita implícitamente alguna fuente, desea aceptar la responsabilidad de ella y la aprueba, a menos que el texto nos diga lo contrario. Esta es también la práctica de los historiadores modernos. Si ellos mezclaran indistintamente fuentes merecedoras de su aprobación con fuentes que no juzgan seguras, no hay duda de que el lector corriente sería inducido a error.

La Comisión Bíblica Pontificia estableció el 13 de febrero de 1905 los principios que debían servir de guía a los escrituristas, al resolver las dificultades producidas a propósito de las citas implícitas. Se preguntaba: "¿Puede un comentador católico resolver las dificultades que ocurren en ciertos textos de las Escrituras, los que aparentemente hacen afirmaciones históricas, diciendo que en dichos textos tenemos citas tácitas o implícitas de documentos escritos por un autor no inspirado, y que el autor inspirado no intenta por ningún medio aprobar o hacer suyas dichas afirmaciones, y que, en consecuencia, no pueden ellas considerarse libres de error?" La Comisión respondió: "En manera alguna; exceptuado el caso en que, después de someterlo al juicio y a la decisión de la Iglesia, pueda probarse con argumentos sólidos, primero que el hagiógrafo cita en realidad palabras dichas o escritos de otra persona, y en segundo lugar, que él no intenta, al obrar así, aprobarlas o hacerlas suyas." (E. B., 153.)

Capítulo V

CRITERIOS DE LA INSPIRACIÓN

Bibliografía. — Ruwet, J., "De criterio inspirationis N. T.", en V. D., XXI (1941), 89-98; Smyth, K., "The Criterion of New Testament Inspiration", en C. B. Q., II (1940), 229-244.

Un criterio es una prueba o principio reconocido por el que podemos determinar la rectitud de una conclusión o juicio. Por tanto, el criterio de la inspiración es la prueba o principio por el cual distinguimos los libros inspirados de los no inspirados. Tal criterio bíblico debe llenar varios requisitos: a) Debe ser por su *propia naturaleza* apto para confirmar el hecho de la inspiración; b) debe ser *universalmente aplicable* a todos los libros inspirados sin excepción, y únicamente a ellos; c) debe ser *universalmente adaptado* a la capacidad de todos los hombres, puesto que se trata de algo que hay que creer; d) debe ser *infaliblemente verdadero.* Un criterio así es necesario, porque la inspiración de la Biblia es un dogma de la Iglesia, y en base a tal criterio debemos hacer un acto de *fe divina.*

Con el advenimiento del protestantismo y el rechazo simultáneo de la autoridad de la Iglesia, varios criterios internos e insuficientes se adoptaron para determinar la inspiración de un libro. Estos se basaban en el libro mismo, en el lector, en el escritor y en el autor del libro. Pero para la mayoría de los protestantes modernos esta materia no es de gran importancia, puesto que explican la inspiración como una especie de *entusiasmo religioso,* y los libros inspirados ya no son considerados como *reglas de fe,* sino simplemente como testimonios de la conciencia religiosa de la cristiandad primitiva; de ahí que no haya diferencia esencial entre la Biblia y los otros libros religiosos de ese período.

Los libros de la Biblia, así en su materia como en su for-

ma, son insuficientes para servir de criterio respecto de su propia inspiración. Esto es lo que se ha llamado comúnmente criterio anglicano. La materia contenida en un libro sagrado puede ser histórica o doctrinal, y todos reconocen la sublimidad, santidad y armonía de las doctrinas de la Biblia; pero la cuestión decisiva no es lo que el libro contiene, sino más bien las condiciones en que fué escrito, porque la materia de un libro no entra en el concepto estricto y propio de la inspiración. Más aún, hay libros del Antiguo Testamento con fastidiosas genealogías y detalles estadísticos, con narraciones de errores humanos que no se prestan a ser materia de lectura religiosa. La forma literaria (e. d., la elegancia del lenguaje) no basta para probar la inspiración de un libro. Algunos de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento son reconocidos como de estilo inferior. Los criterios del estilo y de la cualidad literaria son subjetivos y dependen notablemente de la disposición psicológica del lector.

Los frutos que un libro produce en la mente del *lector* son también un criterio insuficiente para la inspiración de dicho libro. Se dice que estos frutos consisten en sentimientos religiosos profundos de fe, esperanza y caridad hacia Dios y el hombre, etc. Lutero declaraba que él podía distinguir entre libros inspirados y no inspirados *ex gustu et sapore,* del mismo modo que podía distinguir la buena comida de la mala. Indudablemente a veces se despiertan profundas emociones religiosas al leer las Escrituras y meditar sobre ellas, y todos admiten que la Biblia ha ejercido una influencia saludable en la humanidad. Pero tal criterio es puramente subjetivo. Las impresiones que la lectura de la Biblia produce varían de persona a persona, y aun en la misma persona de una ocasión a otra. Algunos libros del Antiguo Testamento, aunque se reconocen inspirados, jamás excitan emociones religiosas en el hombre. En cambio, la *Imitación de Cristo,* libro no inspirado, despierta las más profundas emociones religiosas. Tal criterio, por tanto, no siendo objetivo ni universal, sino puramente arbitrario, no basta para probar que un libro está inspirado.

Tampoco es el origen profético o apostólico de un libro ni el testimonio del propio autor un criterio suficiente para

la inspiración de su libro. Los oficios proféticos y apostólicos no son lo mismo que el carisma de la inspiración. La inspiración para hablar no es la misma que la inspiración para escribir. Profetas como Elías, Eliseo, apóstoles como Felipe, Bartolomé y Simón, no escribieron libros inspirados. No se puede probar que los apóstoles sólo podían escribir bajo la influencia de la inspiración, y que todo lo que escribían tenía que estar inspirado. Además, hay escritos en el Nuevo Testamento que no fueron escritos por apóstoles *(San Marcos, San Lucas, Actos)*, y es probable que San Pablo hubiera escrito otra Epístola entre las conocidas primera y segunda a los Corintios, y la inspiración de esta Epístola perdida es todavía discutida. Por otra parte, la Epístola de San Bernabé, aunque muchos la atribuyen al apóstol, nunca fué reconocida como inspirada. Tampoco es un criterio suficiente el testimonio del hagiógrafo sobre su propia inspiración. Es posible, pero no necesario, que el hagiógrafo tuviera conocimiento de su propia inspiración mediante revelación divina; pero si él deseara en este caso comunicar este conocimiento a otras personas, su testimonio produciría únicamente fe humana, no divina. Si el escritor sagrado confirmara el testimonio de su inspiración por un milagro, esto sería un criterio suficiente para los circunstantes, pero no para la Iglesia universal o para las generaciones futuras; se requeriría además cierta trasmisión moral de este testimonio a través de los siglos por alguna autoridad infalible, lo que equivale a decir que la autoridad de la Iglesia es el criterio inmediato de la inspiración. Constituye excepción un apóstol, cuyo testimonio sobre la inspiración de su escrito o del escrito de otros bastaría, pues los apóstoles en virtud de su oficio gozaban de la prerrogativa de la infalibilidad personal.

El criterio pietista o calvinista, por el cual *Dios Autor* revela al lector individual de la Biblia cuáles libros son inspirados y su interpretación, es insuficiente. Este testimonio interno del Espíritu Santo por revelación particular podría darse en casos raros y especiales, pero como con harta frecuencia puede no ser más que pura ilusión o alucinación, la certeza basada en este criterio es imposible. Las ásperas controversias entre los primeros reformistas sobre la exten-

sión del Canon y el contenido inspirado de algunos libros, constituyen una refutación suficiente de esta teoría.

La tradición católica [1]

El único criterio objetivo, infalible y universal de inspiración es la tradición católica. *La posición católica es que el testimonio formal de Dios sobre la inspiración de las Sagradas Escrituras fué revelado a los apóstoles, quienes lo trasmitieron a la Iglesia entera; que ha sido preservado de error por la tradición divinoeclesiástica, y que es propuesto legítimamente mediante el ministerio docente de la Iglesia.* En resumen, sabemos qué libros son inspirados y qué libros no por el testimonio de la Iglesia Católica, que equivale al testimonio del mismo Dios. Que este criterio es suficiente se prueba por su propia naturaleza, por la doctrina de los Padres y por las prácticas de la Iglesia.

La inspiración es una acción divina sobrenatural. Si esta acción se considera activamente como se halla en Dios, está por completo más allá de nuestra comprensión finita. Si se la considera pasivamente como está en el hagiógrafo, entonces, como ya hemos visto, su solo testimonio no nos basta para creer con fe divina que su libro está inspirado. Si se la considera en forma terminativa como se halla manifiesta en los libros sagrados, estos libros ya en su materia, ya en su forma son insuficientes para servir como criterio de inspiración. Por lo tanto debe haber otra manera por la cual la acción divina sobrenatural se nos dé a conocer, y es el testimonio de Dios mismo mediante la revelación. Ya que los hombres deben creer en la revelación siempre, en todo tiempo, no podría haberse llevado a efecto de otro modo que mediante Cristo y los apóstoles, y no puede ser conservada e interpretada sino a través de la tradición divina de la Iglesia y de su ministerio docente.

La doctrina de los Padres tanto en el Oriente como en el Occidente demuestra claramente que reconocían la tradición divinoeclesiástica como el criterio para conocer los libros inspirados. Su testimonio puede ser resumido, en forma apropiada, en las palabras de San Agustín: *No creería en el Evangelio, a menos que la autoridad de la Iglesia Católica me lo enseñara.* (*Contra Maniq.* 5, 6; M. L., XLII, 176.)

[1] Cf. Bea, A., op. cit., 129-138.

La Iglesia Católica, como en otras verdades reveladas, no dió inmediatamente una definición dogmática sobre qué libros eran inspirados. Pero desde su comienzo se atribuyó como propio el derecho de declarar cuáles lo eran. Ejerció este derecho al señalar los libros que debían ser leídos en sus asambleas religiosas, y los que habían de excluirse como apócrifos. Así fué que poco a poco fueron catalogándose los libros inspirados por la autoridad eclesiástica en las diversas iglesias locales para su lectura en público.

SEGUNDA PARTE

EL CANON BÍBLICO

Bibliografía. — Aicher, G., "Das A. T. in der Mischna", en B. S., XI, IV (1906); Batiffol, P., "L'Eglise Naissante-Le Canon du Nouveau Testament", en R. B., XII (1903), 10-26, 226-233; Dausch, P., "Der Kanon des Neuen Testaments", en B. Z. F., I, v(4 ed., 1921), 177-219; Dennefeld, L., "Histoire des Livres de l'Ancien Testament" (París, 1919); Fell, W., "Der Bibelkanon des Flavius Josephus", en B. Z., VII (1909), 1-16, 113-122, 235-244; Jacquier, E., "Histoire des Livres du Nouveau Testament" (2 vols., 2 ed., París, 1903-1905); * von Harnack, A., "Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung" (Leipzig, 1914); Lagrange, M. J., "Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament" (París, 1933); Idem, en R. B., XLIV (1935), 212-219; Reilly, W. S., "Le Canon du Nouveau Testament et le Critère de la Canonicité", en R. B., XXX (1921), 195-205; Zarb, S. M., "De historia canonis utriusque testamenti" (Roma, 1934); Brinktrine, J., "Nach welchen Gesichtspunkten wurden die einzelnen Gruppen des neutestamentlichen Kanons geordnet?", en B. Z., XXIV (1938), 125-135; Reid, G. J., en C. E. s. v. Canon; * Strack-Billerbeck, "Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch", Exkurs XVI (Munich, 1928), 415-451; * Zeitlin, S., "An historical study of the Canonization of the Hebrew Scriptures" (Filadelfia, 1933); Goettsberger, J., "Einleitung in das A. T." (Friburgo, i. B., 1927); Costello, C. J., "St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture" (Wáshington, D. C., 1930).

Observaciones generales

La inspiración nos enseña que Dios es el principal autor y el escritor sagrado la causa instrumental de la Biblia, y que todos sus libros fueron escritos bajo la influencia divina.

De esto se desprende lógicamente que la Biblia debe ser considerada como el Libro de Dios. Pero muchos libros religiosos fueron escritos en el período del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por tanto se presenta la cuestión siguiente: *¿qué libros en particular* gozan de la prerrogativa del origen y autoridad divinos? Actualmente los libros individuales de

la Biblia están agrupados y puestos en un orden más o menos lógico; así, en el Antiguo Testamento los libros doctrinales siguen a los libros históricos, y los libros proféticos están colocados en último lugar; las únicas excepciones a este orden son los libros primero y segundo de los Macabeos, que van al final. En el Nuevo Testamento, que tiene la misma división general, los cinco libros históricos van seguidos de veintiún libros doctrinales, y al final está el único libro profético, el Apocalipsis.

Pero este arreglo no ha prevalecido siempre. Hubo un tiempo en que ciertos libros no eran aceptados por la Iglesia como formalmente canónicos. Por eso el llamado *Canon Bíblico* procura explicar la historia de esta colección de libros religiosos y demostrar por qué dicha colección está reconocida como inspirada. Así que la Iglesia no agrega nada específicamente a la inspiración de un libro; se limita a decirnos que los libros individuales que tenemos en nuestra Biblia son inspirados.

1) Etimología y significado de la palabra "canon". — La palabra *canon* y sus derivados *canónico* o *canonicidad* nos vienen de la palabra griega κανών, que fué tomada de las formas antiguas κάνη, κάννα. La palabra aparece también en las lenguas semíticas, por ejemplo, en la forma hebrea *qaneh* y en la asiriobabilónica *qanū*.

El significado primitivo de la palabra es de un bastón, una caña, una regla que se usaba para dibujar líneas rectas o para medir distancias; en este sentido la palabra hebrea *qaneh* es empleada con frecuencia en el Antiguo Testamento. De este sentido primitivo material pasó a tener un sentido metafórico, el de regla o norma de conducta en lo moral, o el de modelo del estilo elegante en literatura.

La palabra *canon* puede tener un sentido activo o pasivo. Por eso, la palabra *canónico*, puede significar algo que regula o mide, o algo que es regulado o medido.

2) El uso de la palabra "canon" en el Nuevo Testamento. — En el Nuevo Testamento la palabra se aplica en el sentido pasivo, como un espacio definitivamente fijado dentro de los límites a que nuestra esfera de actividad está reducida (cf. 2 *Cor.* 10, 13-15 f); se usa también en sentido metafórico o en sentido religioso moral, activo, como una regla

o precedente, como un principio o ley de vida y de acción (cf. *Gal.* 6, 16; *Phil.* 3, 16). Los apóstoles y los hagiógrafos aplican, pues, la palabra canon a la regla de fe y a la moral cristiana. Más tarde, sin embargo, esta palabra comenzó a aplicarse a las Sagradas Escrituras.

3) Aplicación de la palabra "canon" a las Sagradas Escrituras. — Algunos escrituristas (e. g., Cornely, Lagrange, etc.) creen que la palabra *canon* fué aplicada por primera vez por Orígenes para significar la colección de las Sagradas Escrituras. El trabajo griego original de Orígenes en que aparece esta palabra no se ha conservado, pero el término se ve en la traducción latina de San Jerónimo y Rufino. Por lo tanto, continúa la duda de si la palabra griega correspondiente era κανών o ἐνδιάθετος como se encuentra en los trabajos existentes de Orígenes. Es de notar que esta última palabra que se halla en Eusebio la traduce Rufino por *canónico.* Otros (p. e., Lagrange) creen que los *Prólogos Monarquianos* a los Evangelios en que aparece la palabra canon, pertenecen al siglo III, pero Dom Morin ha demostrado que estos *Prólogos* fueron escritos por Instancio, que vivió en la última parte del siglo IV.

La primera persona que se conoce con seguridad haber aplicado las palabras *canon, canonizada,* etc., a las Sagradas Escrituras fué el Padre griego San Atanasio, alrededor del año 350 a. C. Desde entonces el término *canon* y sus derivados aparecen a menudo entre los griegos (e. g., *Synopsis Sacræ Escripturæ*, el Concilio de Laodicea, Anfiloquio, etc.), así como entre los latinos (p. e., Rufino, San Jerónimo, San Agustín, etc.).

Parece probable que el primero en usarse fué el substantivo *canon*, y que de él derivaron la forma adjetiva *canónico* y la forma verbal *canonizar.* Parece también muy probable que se usó primero el sentido pasivo de la palabra canon; es decir, el término se utilizó para denotar la colección de libros que la Iglesia reconocía como sagrados y declaraba inspirados. Más tarde, se aplicó a la palabra el sentido activo, por el cual se reconocía ser estos libros la regla de moral y de fe a causa de su origen divino.[1]

[1] Cf. Zarb, S. M., op. cit. XVI ff; Höpfl, H., op. cit. I, 27-30.

Estos dos sentidos, activo y pasivo, pueden combinarse al definir el canon, diciendo que es "el catálogo de libros que la Iglesia Católica ha declarado divinamente inspirados, y a los que considera como una regla remota y parcial de fe y de moral".

La antigua literatura judía no tiene ningún término señalado para los libros de la Biblia, pero se refiere indirectamente al Canon de la Biblia, cuando habla de libros que "ensucian las manos".

4) Distintas clases de libros canónicos. — Hubo un tiempo en que la inspiración de algunos libros era reconocida por todos, y la de otros negada y puesta en duda por algunos. Los libros puestos en el canon desde el principio y cuya inspiración jamás fué puesta en duda, se llamaron ὁμολογούμενοι, o sea, libros aceptados. Los libros que eran materia de discusión y de duda en cualquier época o lugar se llamaron αντιλεγόμενοι o también ἀμφιβαλλόμενοι es decir, libros discutidos o resistidos. Sin embargo, desde el siglo XVI los términos de libros protocanónicos y deuterocanónicos, introducidos por Sixto de Siena para expresar las mismas cosas, son los que se usan generalmente.

Hay siete libros deuterocanónicos en el Antiguo Testamento: Tobías, Judit, Sabiduría, Sirac, Baruc, primero y segundo libro de los Macabeos; aparte de éstos, hay algunos fragmentos de otros dos: *Esther* 10, 4-16, 24 (Vulg.) y *Daniel* 3, 24-90; 13; 14. Hay siete libros deuterocanónicos en el Nuevo Testamento: la Epístola a los Hebreos, la Epístola de Santiago, la segunda Epístola de San Pedro, la segunda y tercera Epístolas de San Juan, la Epístola de San Judas, y el Apocalipsis; además, hay algunos pasajes individuales deuterocanónicos (como en *San Marcos* 16, 9-20; *San Lucas* 22, 43 f; *San Juan* 5, 4; 8, 1-11).

Los escrituristas católicos reclaman la inspiración para ambas clases de libros canónicos, distinguiéndolos cuidadosamente de los libros apócrifos. Pero los protestantes, en su clasificación de los libros del Antiguo Testamento, llaman apócrifos a nuestros libros deuterocanónicos y *seudepígrafos* a nuestros libros apócrifos.

5) Inspiración y canonización.[2] — La inspiración difiere de la canonización de tres maneras: en el tiempo, en el pensamiento y en la causalidad.

a) La inspiración es simultánea a la composición del libro y acompaña al hagiógrafo hasta su término. La canonización es posterior a la inspiración, y puede llegar siglos después de que el libro ha sido escrito, como se ve claramente en la historia de los libros deuterocanónicos. La inspiración es, por lo tanto, independiente de la canonización, pero la canonización no lo es respecto a la inspiración. La iglesia se halla limitada en su jurisdicción, pues puede canonizar solamente un libro que sea inspirado. Por lo mismo, todos los libros canónicos son necesariamente inspirados, pero no todos los libros inspirados están necesariamente canonizados.

b) En el orden del pensamiento, la inspiración es absoluta *en sí misma* y depende solamente de Dios; en tanto que la canonización es *quoad nos*, e. d., relativa a nosotros, incompleta y dependiente de la inspiración y de la Iglesia. La canonización no afecta al libro, sino que se limita a cambiar nuestra actitud hacia él, asegurándonos por medio de la fe que ese libro es de origen divino.

c) La inspiración tiene a Dios por causa. Es Dios quien inspira y comunica el deseo de escribir al hagiógrafo. Por otra parte, la canonización depende de la Iglesia, así como en la Ley Antigua dependía de la sinagoga. En resumen, Dios inspira el libro; la Iglesia lo canoniza. Dios es el autor del libro; la Iglesia es su editora.

[2] Cf. Grannan, C., op. cit., III, 156-159.

CAPÍTULO I

HISTORIA DEL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

No hay documento judío de la época precristiana que nos dé una lista o catálogo completo de los libros inspirados del Antiguo Testamento. Pero hay grandes pruebas de que existían colecciones auténticas de los libros sagrados inspirados. La Biblia hebrea, con su triple clasificación de la Ley, los Profetas, y las Sagradas Escrituras, cobró forma definitiva durante el período cristiano, y no nos ha llegado ningún manuscrito hebreo de la Biblia anterior al siglo IX de la era cristiana.

Los judíos y los protestantes reconocen solamente los libros protocanónicos del Antiguo Testamento, mientras que la Iglesia Católica y las Iglesias orientales aceptan no sólo los libros protocanónicos, sino también los libros deuterocanónicos y los fragmentos del Antiguo Testamento.

Art. 1. Canon judío del Antiguo Testamento

a) DIVERSOS DOCUMENTOS SOBRE LOS LIBROS CANÓNICOS DE LOS JUDÍOS

Antes de analizar estos documentos en detalle, puede ser útil dar a conocer en general el origen y desarrollo del canon. El origen del canon se remonta hasta Moisés. En diversas ocasiones Dios ordenó a éste que escribiera sus experiencias y las leyes (cf. *Ex.* 17, 14; 24, 4-7; 34, 27; *Num.* 33, 2; *Deut.* 31, 9-24). Los libros proféticos y religiosos del Antiguo Testamento contienen muchas referencias sobre Moisés y su Ley. Aun Josué agregó su escrito a esta Ley de Moisés (*Jos.* 24, 26). Samuel escribió en un libro la ley del reino, y la colocó al lado del arca del testamento (1 *Sam.* 10, 25). El rey Ecequías (727-699 a. C.) ordenó a los levitas hacer

uso de los salmos de David y Asaf en los servicios del templo (2 *Par.* 29, 30), y del mismo modo ordenó que se recogieran los proverbios de Salomón (*Prov.* 25, 1). El rey Josías (640-609 a. C.), renovó el pacto con el Señor sobre la base de la ley mosaica que se descubrió en el templo (4 *Reyes* 23, 1-3; 2 *Par.* 34, 29-32).

Así, pues, podemos admitir de inmediato el desenvolvimiento gradual y la acumulación de pergaminos que comprendió la literatura sagrada de los hebreos.

1) El Pentateuco samaritano. El Pentateuco samaritano, escrito en alfabeto fenicio, contiene tan sólo los cinco libros de Moisés, los únicos reconocidos por los samaritanos. Este es uno de los documentos más antiguos que prueban la existencia y canonicidad de la primera colección de libros sagrados de la Biblia.

Durante el gobierno de Zorobabel (cerca del 536-516 a. C.) los samaritanos quisieron mostrar su solidaridad religiosa con los judíos ofreciéndose a ayudarles en la reconstrucción del templo, pero su ofrecimiento fué rechazado (1 *Esd.* 4, 1 ff). Fué entonces solamente, en la época de Nehemías (cerca del 430 a. C.), cuando se corrigieron ciertos abusos, resultando expulsados de la comunidad judía algunos individuos (2 *Esd.* 13, 28) que, según Josefo (*Antiq.*, XI, 7 f), desempeñaron un papel importante (cerca del 330 a. C.) en la construcción del templo cismático del monte Garizim. Según estas dos fuentes, la división definitiva de judíos y samaritanos tuvo lugar entre los años 430 y 330 a. C. Más tarde, estos samaritanos (como durante el período de Antíoco IV Epífanes, 175-164 a. C.), negaron estar religiosamente afiliados a los judíos (cf. Josefo, *Antiq.*, XII, 5, 5; también *San Juan* 4, 9).

De esto podemos deducir que entre los judíos, así como entre los samaritanos de los siglos V y IV a. C., existía la firme convicción de que los libros de Moisés se consideraban canónicos o autorizados.

2) Esdras. La tradición judía ha conservado muchas cosas acerca de las actividades de Esdras, que son tanto reales como de leyenda: por ejemplo, que recopiló los libros de la Biblia, que los dictó de memoria, que los transcribió al alfabeto arameo, que cerró el Canon, etc.

En la Biblia leemos que el séptimo año de Artajerjes I Longimano (458 a. C.), Esdras, sacerdote y escriba, regresó de Babilonia a Jerusalén con muchos de los desterrados judíos (1 *Esd.* 7). Leyó y explicó la ley de Moisés al pueblo, el cual se comprometió inmediatamente bajo juramento a su exacta observancia (444 a. C.; cf. 2 *Esd.* 8-9). Es muy probable que esta ley, tal como Esdras la leyó y explicó, contuviera el Pentateuco entero.

La Biblia no hace mención de las afirmaciones judías de que él recopiló o guardó de los libros de las Sagradas Escrituras, pero su celo por la ley mosaica, lo mismo que su profunda espiritualidad, nos inclinan a creer que así fué (cf. apócrifo 4 *Esd.* 14, 18-47). Lo que en ninguna parte leemos es que haya cerrado el Canon de la Biblia, sino que más bien es cierto lo contrario, ya que las listas genealógicas dadas en los dos libros que llevan su nombre, incluyen nombres de personas que vivieron por lo menos ciento cincuenta años después de su muerte.[1]

3) Nehemías. En el vigésimo año de Artajerjes (445 a. C.) Nehemías regresó de Babilonia a Jerusalén. El segundo libro de los Macabeos, escrito a mediados del siglo II a. C., cita una carta que los judíos palestinos escribieron a sus correligionarios de Egipto. Entre otras cosas mencionan la actividad literaria de Nehemías. "Y estas mismas cosas fueron escritas en las memorias y comentarios de Nehemías; cómo, habiendo hecho una biblioteca, reunió en todos los países los libros de los reyes y de los profetas y de David, y las epístolas de los reyes referentes a los dones sagrados" (2 *Mac.* 2, 13).

No hay mención del Pentateuco o de la Torah en esta carta, pues su amplia circulación hizo innecesario coleccionarlos. "Los libros de los reyes y de los profetas" puede significar una colección de los libros canónicos de los Reyes y de los Profetas o dos colecciones distintas: una conteniendo los libros de los Reyes (e. d., Josué, Jueces, Samuel y Reyes),[2] mientras que la otra abarcaría los Profetas en general (e. d., sin extensión definida)[3] o los últimos Profetas (como Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los Profetas menores).[4]

[1] Cf. Grannan, C., op. cit., III, 173.

[2] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 355; Schmidt, N., en J. E., s. v. "Bible Canon", 145[b].

[3] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 355.

"Los libros de David", estrictamente hablando, significan los salmos de David, pero podrían aludir también al Salterio entero. "Las epístolas de los reyes concernientes a los dones divinos" se refiere indudablemente a las cartas originales de privilegio dadas por los reyes extranjeros (especialmente por los gobernantes persas), y no necesariamente a los libros de Esdras o al de 1 *Esdras* 6, 2-12; 7, 11-26; 2 *Esdras* 2, 7 ff.

De esta carta, mencionada en el segundo Libro de los Macabeos no podemos concluir que Nehemías, coleccionador de varios libros, recopilara únicamente libros canónicos. Ni se puede inferir que haya cerrado el Canon del Antiguo Testamento. Pero es digno de mención el que, de acuerdo con la Biblia, es Nehemías, y no Esdras, quien está señalado como autor de la colección de Escrituras. Esta actividad de Nehemías es casi totalmente ignorada por la tradición judía posterior.

4) La traducción griega de los Setenta (250-100 a. C.).[5] Desde los tiempos de Esdras y Nehemías hasta la época de Jesús ben Sirac (e. d., desde el siglo V al II a. C.) no hubo documento que se refiriera a la colección de libros sagrados, excepto el de los Setenta.

La carta de Aristeas, escrita a fines del siglo III a. C., relata el origen de esta versión griega. Aunque esta carta es comúnmente considerada apócrifa, se la tiene por muy antigua. Muchas de las cosas que refiere son leyendas; pero es un hecho generalmente admitido que la traducción del Pentateuco, de la que habla, se llevó a cabo en tiempos de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.), porque Demetrio, escritor judío que vivió en tiempos de Ptolomeo IV Filopátor (222-205 a. C.), hizo uso de esta versión griega. También se admite generalmente que la versión griega de los Profetas y de algunos Hagiógrafos haya sido completada a mediados del siglo II a. C., y la razón de esta afirmación se basa en el Prólogo de ben Sirac, el cual, escrito

[4] Cf. Schmidt, N., en J. E., s. v. "Bible Canon", 145[b].

[5] Cf. Zarb, S., op. cit., 16-20.

en el año 130 a. C., supone la existencia de una versión griega de *La ley, los Profetas y otros libros.* En tiempos de Jesucristo todos nuestros libros del Antiguo Testamento existían ya en la versión griega.

La carta de Aristeas afirma que el Pentateuco fué traducido del hebreo al griego con permiso del sumo sacerdote de Jerusalén, quien desde esta ciudad había mandado el manuscrito del que se hizo esta traducción. Este parece haber sido el caso de algunos otros libros del Antiguo Testamento. Por tanto, puede inferirse legítimamente que sólo se tradujeron y reconocieron como libros sagrados aquellos que habían sido previamente aceptados por la comunidad principal de Jerusalén.

Es de gran importancia hacer notar que la versión griega alejandrina contiene no sólo los libros protocanónicos de la Biblia hebrea, sino también los siete libros deuterocanónicos y pasajes de los libros de Ester y Daniel.

Estos libros deuterocanónicos y fragmentos fueron excluídos del Canon por los judíos y no se encuentran en la Biblia judía. Esta doctrina de los judíos influyó inconscientemente en algunos escritores eclesiásticos, que o los ponían en duda o los rechazaban. Los protestantes, siguiendo las huellas de los judíos, excluyen estos libros de la Biblia y los llaman libros apócrifos.

5) El Libro de Sirac o Eclesiástico. Este libro, que es de la mayor importancia para la historia del Canon, fué primitivamente escrito en hebreo hacia el 200-180 a. C. El autor, Jesús ben Sirac, en su Himno de alabanza a los Padres (caps. 44-49) menciona de paso algunos libros del Antiguo Testamento. Todos los libros protocanónicos, exceptuados los de Ester y Daniel, entran en esta mención. No se alude a ninguno de los libros deuterocanónicos, con la posible excepción de Baruc.

6) El Prólogo de Sirac o Eclesiástico. El libro mismo, de acuerdo con el prólogo, fué traducido al griego hacia el año 130 a. C. por el nieto de Jesús ben Sirac. En este prólogo, el nieto menciona tres veces las Sagradas Escrituras, como *la Ley, y los Profetas y los otros libros.* Es evidente, por este prólogo, que la Biblia se dividía por entonces en dos colecciones, que estaban definitivamente cerradas

y se llamaban *la Ley y los Profetas,* mientras que el término indefinido *los otros libros* parece indicar que una tercera colección se hallaba en proceso de formación y no había alcanzado aún su etapa final.

7) Judas Macabeo. En una segunda carta de los judíos palestinos a sus correligionarios de Egipto, el segundo Libro de los Macabeos, habiendo mencionado la colección que Nehemías había hecho de los libros sagrados, pasa a decir que Judas hizo después lo mismo. "Y en forma parecida Judas también reunió las cosas que nosotros habíamos perdido en la guerra que tuvimos, y ahora están en posesión nuestra. Por lo tanto, si vosotros deseáis estas cosas, enviad a alguien que os las lleve" (2 *Mac.* 2, 14 f).

Después de purificar el templo, Judas Macabeo (166-161 a. C.) colocó allí copias de las Sagradas Escrituras en reemplazo de las que Antíoco IV Epífanes había quemado (1 *Mac.* 1, 59 f). Este documento del segundo Libro de los Macabeos no dice nada sobre el número o los nombres de los libros. Sin duda fueron los mismos que los recogidos por Nehemías junto con los escritos después de su tiempo. Es seguro que en esta época todos los libros recopilados por Nehemías habían formado parte de la colección griega de los judíos alejandrinos, y que estos judíos dispersos estaban habituados a recibir los libros sagrados de la comunidad principal de Jerusalén.

Estos documentos que datan del período precristiano son de gran valor para redactar la historia de la formación del Canon del Antiguo Testamento. Los documentos judíos escritos durante el primer período cristiano son más numerosos, y muchos de ellos más definidos.

En tiempo de Nuestro Señor, los judíos del Imperio Romano estaban divididos en dos clases principales: judíos helenistas y judíos palestinos. En la primera clase se encontraban los judíos alejandrinos con Filón, su intérprete principal. En la segunda clase estaban los esenios, los saduceos y los fariseos.

8) El judío helenista Filón. Es cierto que los judíos de la dispersión, desde el momento en que seguían la versión alejandrina, reconocían tanto los libros protocanónicos como los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento.

Es también cierto que, cuando empezaron a hacer uso de la versión griega de Aquila en el siglo II, determinaron seguir exclusivamente el Canon palestino, que contenía únicamente los libros protocanónicos.

Filón, el filósofo judío de Alejandría, murió después del año 38 a. C. En ninguna parte trata él *ex professo* del Canon del Antiguo Testamento. Aparte del Pentateuco, al que atribuyó mayor grado de inspiración, reconocía otros libros como sagrados. Pero, desde el momento en que deja de referirse a ocho o nueve libros protocanónicos y omite toda mención de los libros deuterocanónicos, es difícil determinar en forma precisa cuáles libros fueron reconocidos por él como sagrados y cuáles rechazados. Empero es posible que ya en esta época los libros deuterocanónicos que los fariseos palestinos rechazaban, empezaran a ser desechados en la dispersión.[6]

9) Los esenios y los saduceos. Tanto los esenios (cf. Josefo, *Bella Jud.* II, 8, 8) como los saduceos (cf. Josefo, *Antiq.* XIII, 10, 6; XXVI, 1, 4; Orígenes, San Jerónimo, etc.) reconocían la autoridad del Pentateuco. Además de estos cinco libros de Moisés los esenios reconocían los de los Profetas (cf. Josefo, *Bella Jud.* ibíd.); el contenido de esta colección no está especificado, pero posiblemente pudiera identificarse con la segunda colección de los fariseos.

Es poco, sin embargo, lo que esta escasa información ayuda a determinar el Canon del Antiguo Testamento. Las principales fuentes judías de los comienzos del período cristiano son de origen o influencia fariseos.

10) El cuarto Libro de Esdras. Este Apocalipsis apócrifo, escrito después de la destrucción del templo por Tito (cerca de fines del siglo I de nuestra era) ya en hebreo ya en arameo por un judío palestino, reduce el número de libros sagrados a *veinticuatro.*

El libro contiene una descripción con carácter de leyenda de las preocupaciones de Esdras sobre la destrucción de la Ley por Nabucodonosor. Poco tiempo antes de su muerte se siente lleno de espíritu profético y dice que "yo podría escribir todo lo que ha sucedido en el mundo desde

[6] Cf. Zarb, S., op. cit., 26-28.

sus comienzos, aun las cosas que estaban escritas en tu ley, para que los hombres puedan encontrar el sendero, y para que aquellos que vivan al final, puedan vivir" (v. 22). Este espíritu profético capacitó a Esdras, según el libro apócrifo, para dictar a cuatro escribas, durante cuarenta días consecutivos, noventa y cuatro libros, de los cuales veinticuatro debían ser leídos por los dignos y los indignos, y los otros setenta (la naturaleza de los cuales aun no ha sido determinada por los escrituristas) debían destinarse únicamente a los instruídos. El número 24 corresponde al número de libros del Canon palestino: es decir, los cinco libros de Moisés, ocho profetas y once hagiógrafos.

11) Flavio Josefo.[7] Josefo nació entre el 13 de septiembre del año 37 y el 15 de marzo del 38 a. C., y murió poco después del 13 de septiembre del 93. Sus escritos son, por tanto, casi contemporáneos de los documentos precedentes. En su libro contra Apión (I, 7 f) afirma que los judíos no tenían millares de libros disonantes y contradictorios, sino solamente *veintidós*, que contenían la historia de todo el tiempo pasado y que eran justamente considerados divinos. De éstos, cinco eran los libros de Moisés, trece los libros proféticos, que fueron escritos desde la muerte de Moisés hasta el reino de Artajerjes I (465-424 a. C.) y los cuatro libros restantes contenían himnos de alabanzas a Dios y preceptos para los hombres.

"Entonces, desde la época de Artajerjes hasta nuestra propia época, nuestra historia ha sido escrita en forma muy particular, pero estos libros no se han considerado dignos del mismo crédito que los libros escritos años antes, porque no ha habido una sucesión exacta de profetas. Pero el crédito que hemos dado a todos aquellos libros de nuestra nación se ve patente en nuestra conducta; pues aunque tanto tiempo ha pasado, nadie ha sido tan audaz como para hacerles algún agregado. Antes bien, todos los judíos tienden instintivamente, desde el momento de su nacimiento, a creer que estos libros contienen oráculos divinos, a respetarlos y, si fuera necesario, hasta a morir por ellos."

Aun cuando Josefo menciona solamente veintidós libros de la Biblia, este número, según la mayoría de los escritu-

[7] Cf. Zarb, S., op. cit., 29-35.

ristas modernos, concuerda con los veinticuatro que comprenden el cuarto Libro de Esdras y el Talmud. El número 22 es simbólico para Josefo y representa el número de letras del alfabeto; se obtiene, no separando dos libros de los mencionados en los otros documentos, sino uniendo el libro de Rut con el de los Jueces y el libro de las Lamentaciones con el de Jeremías.

Josefo no sigue estrictamente la división del Canon palestino en tres colecciones: la Ley, los Profetas, y los Hagiógrafos. La primera colección de libros concuerda en ambos Cánones; está formada por los libros de Moisés o la Ley. La extensión de las colecciones segunda y tercera difiere. En el Canon palestino se mencionan ocho libros en la segunda colección, mientras que Josefo da el número de trece, que es lo más probable fueran los libros de Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Isaías, los doce Profetas (e. d. los del Canon palestino), y los libros de Esdras, Paralipómenos, Ester, Job y Daniel. En el Canon Palestino se mencionan once libros como pertenecientes a la tercera colección de los Hagiógrafos, mientras que Josefo da el número de cuatro libros, los cuales con toda probabilidad fueron los Salmos y los tres libros de Salomón (e. d., los libros de los Proverbios, Cantar de los Cantares y el Eclesiastés).

Josefo distingue dos clases de libros. La primera (e. d., los libros de la Biblia) goza de la mayor autoridad; la otra clase de libros, aunque sagrados, la tiene inferior. Las razones que da para esta distinción son doctrinales y cronológicas: doctrinales, porque la segunda clase de libros fué escrita cuando no había sucesión de profetas, y cronológicas, porque se escribió después del tiempo de Artajerjes I. Josefo, por lo tanto, cierra el Canon con Esdras, y por ende, todos los libros escritos con prioridad al período de Esdras pertenecen a las Sagradas Escrituras; los otros escritos después de él, entre los cuales se encuentran algunos libros deuterocanónicos, son de menor autoridad, porque no había habido sucesión de profetas.

12) La Mishna.[8] En esta colección de los judíos tanaítas se mencionan casi todos los libros del Canon palestino, menos Nehemías (que era considerado uno mismo con Esdras, a quien se le cita), Abdías, Nahum, Habacuc, Sofonías y Ageo (que pertenecía al libro de los Profetas menores), y finalmente Daniel (el cual es mencionado en la Tosephta y Mechilta, otras fuentes judías). La Mishna cita también algunos de los libros deuterocanónicos, a los cuales nos referiremos más adelante.

13) Las versiones antiguas basadas inmediatamente en el texto hebreo. Entre las versiones antiguas dignas de mención está la *Peshitto siríaca.* Cuando los judíos de Siria hicieron esta versión del hebreo, poco antes de la era cristiana (o en el siglo I o II de nuestra era, según otras autoridades), contenía solamente los libros protocanónicos, con excepción de los libros de los Paralipómenos, Esdras, Nehemías y Ester. Estos, junto con los libros deuterocanónicos, fueron agregados en el siglo III o IV. Todos estos libros están actualmente contenidos en los cánones de los nestorianos y jacobitas.

Habiendo rechazado la versión alejandrina, los judíos empezaron en el siglo II a hacer sus propias versiones griegas. Tres de ellas son dignas de mención. Las versiones de *Aquila y Símaco* contenían solamente los libros protocanónicos, mientras que la versión de *Teodoción* contenía no sólo los libros protocanónicos, sino también las partes deuterocanónicas del libro de Daniel.

14) El Talmud babilónico. El último documento de la

[8] El Talmud significa literalmente "enseñanza, inferencia o doctrina", y es comúnmente aplicado a una colección de obras que abarcan la tradición oral en contraposición a la ley escrita (e. d. la Torah). Esta colección consta de dos partes: la Mishna y el Gemara. La Mishna (e. d. repetición) es el nombre aplicado a la colección de tradiciones de diversos profesores judíos, referentes a la Ley mosaica. Esta colección fué hecha a fines del siglo II después de Cristo en Tiberíades por el rabino Judá han-Nasi, y se mencionan cerca de 150 profesores. Son comúnmente llamados Tannaitas (de Tannaim, e. d. profesores). Su título era rabí (e. d. mi maestro o profesor); muy rara vez, sin embargo, les era aplicado el título rabban (e. d. nuestro maestro o profesor). La segunda parte, el Gemara, representa el complemento del Talmud por autores subsiguientes, llamados Amoraim, que, como profesores después de Rabi Judá han-Nasi, expusieron la Mishna (desde 219 a 359 en Palestina y desde 219 a 500 en Babilonia). La primera es llamada la revisión palestina y la última la revisión babilónica del Talmud.

literatura rabínica que nos ha llegado está contenido en una *Baraita*[9] del Talmud babilónico, ensayo titulado *Baba Bathra* (La última puerta). El texto fué escrito después del siglo II, pero su contenido representa una tradición del período precedente; enumera los libros del Canon judío en su propio orden y señala sus autores.

"Los rabinos enseñaron: El orden de los Profetas es el siguiente: Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Isaías y los Doce (Profetas menores) ... El orden de los Hagiógrafos es el que sigue: Rut, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Lamentaciones, Daniel, Ester, Ezra y Crónicas... ¿Y quiénes escribieron estos libros? Moisés escribió su libro y la sección de Balsam (*Num.* 23 f) y Job. Josué escribió su libro y los últimos ocho versículos del Deuteronomio (que narran la muerte de Moisés). Samuel escribió su libro, Jueces y Rut. David escribió los Salmos con la colaboración de los Diez Mayores, a saber, Adán, Melquisedec, Abrahán, Moisés, Heman, Jeduthun, Asaf y los tres hijos de Korah. Jeremías escribió su libro, Reyes y Lamentaciones. Ezequías y sus asociados escribieron los libros de Isaías, Proverbios, Cantar de los Cantares y Eclesiastés. Los hombres de la Gran Asamblea escribieron Ezequiel, los Doce, Daniel y Ester. Ezra escribrió su libro y la genealogía de las crónicas hasta sí mismo, y Nehemías lo completó" (*Baba Bathra*, ff. 14^b y 15^a).[10]

Este documento expresa una opinión nueva sobre el origen de algunos libros sagrados. El orden de los libros en la segunda y la tercera colección difiere hasta cierto punto de la dada en el texto masorético o Biblia hebrea. Aunque no se señala en forma explícita el número de libros, cuando se suman estos libros individuales, dan un total de *veinticuatro*, que equivalen a treinta y ocho libros protocanónicos de acuerdo con nuestro cómputo.

En este catálogo no hay mención alguna de los siete libros deuterocanónicos: a saber: 1) Tobías; 2) Judit; 3) Sabiduría; 4) Sirac; 5) Baruc; 6-7) el primero y segundo libro de los Macabeos. Así, si Jeremías y las Lamentaciones se toman como un libro, el total llega a *cuarenta y cinco*. Pero algunos intérpretes católicos consideran a Jeremías y las Lamentaciones como dos libros separados, y hablan de cuarenta y seis libros. Otros todavía, consideran a Baruc 6 (la epístola de Jeremías) como un libro separado, y hablan de cuarenta y siete libros.

Canon talmúdico	*Orden de los libros*	*Cómputo nuestro*
I. (5) Torah	5	5
II. Nebiim		
(1) Josué	6	6
(2) Jueces	7	7
(3) Samuel	8	8-9
(4) Reyes	9	10-11
(5) Jeremías	10	12
(6) Ezequiel	11	13
(7) Isaías	12	14
(8) Doce profetas	13	15-26
III. Hagiógrafos		
(1) Rut	14	27
(2) Salmos	15	28
(3) Job	16	29
(4) Proverbios	17	30
(5) Eclesiastés	18	31
(6) Cantar de los Cantares	19	32
(7) Lamentaciones	20	(con Jeremías)
(8) Daniel	21	33
(9) Ester	22	34
(10) Esdras	23	35-36
(11) Crónicas	24	37-38

Una evidencia documental mayor, de más allá del siglo II de nuestra era, no ofrece interés ya que aun las Biblias hebreas modernas, con excepción de algunos pequeños cambios en los libros, concuerdan con el Talmud tanto en lo que se refiere al número de sus libros como a la división en tres

[9] Baraita (e. d. lo externo), material transmitido, pero no incorporado a la Mishna.
[10] Cf. * Strack-Billerbeck, op. cit., 424 f; * Cohen, A., "Everyman's Talmud" (Londres, 1934), 149 ff.

colecciones. Esta tradición judía sobre la extensión del Canon se halla más confirmada aún por el Canon de Melitón, obispo de Sardis [11] (muerto antes del 195), y el Canon de Orígenes [12] (185/186-254/255).

15) Documentos sobre los libros individuales protocanónicos. Los libros protocanónicos están reconocidos por todos, y se hallan contenidos tanto en las Biblias hebreas como en la versión alejandrina, que, sin embargo, no sigue la división judía en tres colecciones.

La *Ley* o *Torah* fué el fundamento de la religión judía, y tanto judíos como cristianos la reconocen emanada substancialmente de Moisés. Así, el comienzo del Canon retrocede hasta Moisés.

Entre los *primeros Profetas* se encuentran Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Estos cuatro libros históricos forman una historia continua desde el tiempo de Josué (hacia el 1400 a. C.) hasta el destierro babilónico (586 a. C.), y recibieron su forma literaria definitiva ya en Palestina ya en Babilonia inmediatamente después de la deportación de los judíos. Estos libros, por tanto, fueron aceptados como canónicos durante el período de destierro.

Los *últimos Profetas* según el Talmud, son Jeremías, Ezequiel, Isaías y los Doce Profetas. Estos libros no siguen el estricto orden cronológico de los primeros Profetas, excepto tal vez el libro de los Doce Profetas, que probablemente fué arreglado en orden cronológico después de la muerte del último Profeta Malaquías y recibió así su composición definitiva como colección menor después del destierro. Sin embargo, debería hacerse notar que los libros escritos antes del destierro ya habían sido reconocidos como sagrados anteriormente a su arreglo final en el Canon palestino.

Esta segunda colección que consta de ocho libros fué re-

[11] Cf. Eusebio, *Eccl. Hist.*, IV, 26. Sin embargo, es incierto por el contexto si Melitón deseó declarar el Canon judío o el cristiano.

[12] Cf. Eusebio, *Eccl. Hist.*, VI, 25. Orígenes cita meramente los libros que en su tiempo se consideraban como contenidos en el Canon hebreo, o da su opinión particular y su preferencia, sabiendo que la voluntad de la Iglesia era incluir los libros deuterocanónicos, que él también incluyó en su "Hexapla".

conocida por todos a comienzos del siglo II a. C. Esto se halla claro en el libro de Sirac y en el Himno de Alabanzas a los Padres que el mismo libro contiene. No obstante, el libro de Ezequiel [13] fué por poco colocado entre los libros apócrifos algo antes de la destrucción del templo (año 70), cuando la escuela de Shammai pensó que estaba en desacuerdo con el Pentateuco, y que su lectura (caps. 1 y 10) podía engendrar peligros para la fe judía. Pero debido a la influencia de Rabí Chananyah ben Hezekiah, que resolvió las dificultades entre los libros de Moisés y Ezequiel, el libro fué retenido como canónico.

Los Hagiógrafos comprendían libros sobre los que había serias discusiones. [14] De los tres libros de Salomón la objeción menor iba enderezada contra los Proverbios, y la mayor contra el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. Luego surgieron dudas en contra de los libros de Ester y Rut. Algunas de estas discusiones duraron casi hasta el fin del siglo II de nuestra era.

Ya que algunos de estos libros protocanónicos discutidos habían sido reconocidos como canónicos en tiempos de Sirac (p. e., los Proverbios, Ezequiel), y ya que varios catálogos definitivamente canónicos estaban en circulación (p. e., Josefo y el Talmud), podemos concluir que estas disputas y discusiones conciernen a libros ya canonizados y que no constituye indicación alguna de la formación incipiente de un Canon.

16) Documentos sobre libros y pasajes individuales deuterocanónicos. El uso de los libros deuterocanónicos en la época de la dispersión y especialmente en Egipto está fuera de duda. Se deduce de la presencia de ellos en la versión alejandrina, la cual no fué usada sólo en Egipto sino en toda la dispersión hasta el siglo II después de Cristo. También eran familiares y reconocidos por los judíos de Palestina. Examinemos, pues, estos libros y pasajes deuterocanónicos individualmente y el uso que se hizo de ellos, en particular entre los judíos palestinos.

El libro de Baruc (caps. 1-5) *y la Epístola de Jeremías*

[13] Cf. * Strack-Billerbeck, op. cit., 426.

[14] *Strack-Billerbeck, op. cit., 426-433.

(Bar. 6). En tiempo de Daniel el libro de Baruc parece haber estado unido con el de Jeremías, porque Daniel afirma en forma explícita que él leyó en Jeremías el número de los años de cautiverio *(Dan.* 9, 2; *Jer.* 25, 11 f; 29, 10), y luego en el mismo contexto depende literalmente de Baruc (compárese *Dan.* 9, 5 con *Bar.* 1, 17; *Dan.* 9, 7 con *Bar.* 1, 15 f; *Dan.* 9, 15 con *Bar.* 2, 11 f). Los escrituristas modernos señalan también que una misma persona tradujo a Jeremías, Baruc y la Epístola de Jeremías del hebreo al griego, y así estos tres libros se han considerado como uno, hecho que confirman antiguos documentos de la Iglesia. El autor del segundo libro de los Macabeos (2, 2) parece aludir a la Epístola de Jeremías, y poco tiempo después el undécimo salmo apócrifo de Salomón cita a *Baruc* 5, 4 ff como escritura autorizada. Orígenes también empleó el texto hebreo del libro de Baruc, y sus anotaciones diacríticas a este libro aun se conservan en algunos códices. Finalmente, las Constituciones apostólicas (5, 20) del siglo IV nos dicen que Baruc era leído en las sinagogas.

El libro de Judit. Los escrituristas modernos concuerdan en que el lenguaje original de este libro era semítico. San Jerónimo empleó un texto arameo para su traducción de la Vulgata, y existen también textos del libro en hebreo. Además, la exégesis sobre este libro aparece en varias midrashim rabínicas, y el autor de los salmos apócrifos de Salomón parece aludir a ellas. Estos hechos demuestran que tanto los judíos palestinos como los babilónicos utilizaron este libro.

El libro de Tobías. Este libro era corriente en muchas lenguas, como el hebreo, arameo, sirio, griego y latín. San Jerónimo empleó un texto arameo para su traducción de la Vulgata, y existe una exégesis sobre el libro en una midrash aramea del siglo VII. Estos hechos prueban que los judíos palestinos y babilónicos apreciaban el libro en alto grado.

El libro del Eclesiástico o Sirac. La mayoría de los escrituristas modernos conceden que el lenguaje original de este libro fué el hebreo. El argumento más fuerte en favor de su canonicidad se encuentra en el prólogo; supone que este libro ha sido recibido como canónico por los correligionarios palestinos del traductor. En realidad era tenido en gran estima por los judíos palestinos, a tal punto que lo

citaban el autor de los salmos apócrifos de Salomón y los rabinos, en la misma forma que las demás Escrituras Sagradas.

El libro de la Sabiduría. Fué primitivamente escrito en griego. San Epifanio declaró en el siglo IV que este libro, así como el libro de Sirac, eran discutidos por los judíos. Por el mismo tiempo Eustatio cita la *Sabiduría* 18, 14 ff, como si este texto hubiera estado en el Canon judío.[15]

El primero y el segundo libro de los Macabeos. El primero estaba escrito en hebreo, mientras que el segundo estaba en griego. Ambos fueron utilizados diligentemente por los judíos. El autor de los salmos apócrifos de Salomón y Josefo *(Antiq.* XII, 6, 1 ff) emplearon el primer libro, al paso que el mismo autor de dichos salmos, Filón y San Pablo *(Hebr.* 11, 35) hacen alusión al segundo. La celebración de la fiesta de Hanuka o la Dedicación del Templo se basa en el uso de cualquiera de estos dos libros. Finalmente, el segundo libro de los Macabeos fué empleado por el autor del trabajo apócrifo llamado el cuarto Libro de los Macabeos.

Las partes deuterocanónicas de Daniel. Todas ellas estaban contenidas en la versión de Teodoción, y es probable que la versión de Símaco contuviera la historia de Susana. *(Dan.* 13.)

Las partes deuterocanónicas de Ester (10, 4-16, 24 *Vulg.).* Este arreglo en la Vulgata, aunque no es cronológico, se debe a San Jerónimo. En su disposición griega estos capítulos forman parte de una historia consecutiva. El texto original de estas partes deuterocanónicas era semítico, y Josefo *(Antiq.* XI, 6) cita estos capítulos del mismo modo que el resto del libro.

El uso de los libros y pasajes deuterocanónicos por los judíos demuestra que eran tenidos en gran estima en todas partes. Aunque fueron rechazados por los judíos palestinos en el siglo I de nuestra era, jamás fueron declarados por ellos erróneos o falsos, y a pesar de su exclusión del Canon palestino, Josefo los utilizó como fuentes genuinas para su historia del pueblo judío.

[15] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 366.

La fuerza de estos argumentos en favor del valor canónico de tales libros y pasajes se acrecienta, cuando consideramos la relación que existía entre las diversas comunidades judías. Después del destierro babilónico todos los judíos, ya vivieran en Babilonia ya en Egipto o en cualquiera otra parte, reconocieron la primacía y jurisdicción de la comunidad de Jerusalén en materias religiosas. Por esta razón, la comunidad alejandrina obtuvo permiso del gran sacerdote para traducir los libros sagrados al griego,[16] y también recibió directamente de la comunidad de Jerusalén el libro de Ester (11, 1 *Vulg.)* y otros libros (2 *Mac.* 2, 14 f). Los judíos de Babilonia *(Zach.* 7) y de Egipto[17] actuaron del mismo modo. Los judíos helenistas *(Acts.* 2, 5-11), que también pagaban un impuesto anual para la conservación del templo y de los sacrificios diarios hicieron grandes peregrinaciones a Jerusalén. Por tanto, si los libros sagrados fueron usados y reconocidos como sagrados y canónicos en la dispersión, la consecuencia natural sería que dichos libros ya habían sido reconocidos en un tiempo como sagrados y canónicos por la comunidad principal de Jerusalén.

17) Los cánones palestino y alejandrino. La relación que existe entre estos dos cánones la explican de distintas maneras las escrituristas modernos. Goettsberger sostiene que el judaísmo, así en Palestina como en Alejandría, nunca reconoció en forma explícita más libros que los veinticuatro mencionados en el Canon palestino. Cornely, * Schuerer, Mangenot, Höpfl, etc., creen que había dos Cánones independientes, uno en Palestina (que contenía sólo los libros protocanónicos), y otro en la dispersión (que incluía también los libros deuterocanónicos).

La opinión sostenida por Kaulen-Hoberg, Zarb, etc., parece ser la más probable. Defiende la unidad original de los dos Cánones con los libros protocanónicos y deuterocanónicos, ya que las íntimas relaciones existentes entre las diversas comunidades judías explican en forma satisfactoria el proceso gradual mediante el cual los pasajes y libros deuterocanónicos fueron eliminados, hasta que en el siglo I de nuestra era fueron totalmente rechazados del Canon palestino, que era el entonces seguido por los judíos de la dispersión.

[16] Cf. Carta de Aristeas.
[17] Cf. Papiros Elephantine.

Los libros y pasajes deuterocanónicos fueron rechazados de acuerdo con cuatro criterios que los fariseos inventaron al someter todos los libros de la Biblia a un nuevo examen. a) El primer criterio fué el de la conformidad de un libro con el Pentateuco. Así, el libro de Ezequiel ha sido puesto en duda debido a sus aparentes dificultades con la Torah y la Ley. b) El segundo fué la edad del libro. Ningún libro escrito después de la época de Esdras era considerado canónico. c) El tercer criterio fué que el libro debía estar escrito en hebreo. Así que los libros escritos en arameo o griego fueron rechazados. d) El cuarto consistió en que el libro debía haber sido escrito en Palestina. Por esta razón los libros de Daniel y Ester fueron asignados a los hombres de la Gran Asamblea por el Talmud babilónico.

Estos cuatro criterios farisaicos, al poner un límite a la inspiración y a la profecía, son teológicamente indefendibles, pero no dejan de ser de gran importancia para explicar la historia de la formación del Canon palestino. Habiéndose inventado estas normas artificiales, sólo fueron reconocidos los libros protocanónicos en el proceso del nuevo examen del Canon del Antiguo Testamento. Ya que los pasajes y libros deuterocanónicos de la versión alejandrina no cumplían los requisitos de estos cuatro criterios, fueron rechazados. El libro de Baruc y la Epístola de Jeremías no eran de origen palestino; el libro de Sirac y el primer libro de los Macabeos fueron escritos después del tiempo de Esdras; el libro de Tobías y los fragmentos de Daniel y Ester fueron primitivamente compuestos en arameo, y con bastante probabilidad también fuera de Palestina; el libro de Judit fué probablemente escrito en arameo; y el libro de la Sabiduría y el segundo libro de los Macabeos lo fueron en griego.

Según los criterios farisaicos, el Canon palestino quedó definitivamente cerrado a fines del siglo I, tal vez en el Sínodo de Jamnia. Al determinar los libros canónicos, los rabinos determinaron también el texto mismo y "construyeron una defensa alrededor de él".

b) Historia de la formación del canon del Antiguo Testamento [18]

Ahora que hemos visto qué libros están contenidos en los Cánones palestino y alejandrino, queda la siguiente pregunta: ¿cómo estos diversos libros, escritos en distintas épocas, lugares y lenguas, fueron recopilados para formar el Canon del Antiguo Testamento?

1) Dos antiguas opiniones referentes a la formación del Canon. Una tradición judía basada en el cuarto Libro de Esdras apócrifo, atribuye a Esdras mismo la formación del Canon. Algunos de los Padres y escritores eclesiásticos (p. e., San Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Eusebio, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, etc.) creían que Esdras era el autor de la formación del Canon, pero que no excluía los libros deuterocanónicos. La segunda tradición judía atribuye la formación del mismo a los hombres de la Gran Asamblea (Hebr., *Keneseth hag-gedolah)* asociada con Esdras. Esta última opinión es la comúnmente sostenida por el judaísmo, y fué explicada a fondo por * Elías Levita (m. 1549) y por su principal exponente entre los protestantes, * John Buxtorf, Sr.

La tendencia común actual es la de rechazar ambas opiniones, en particular la que sostiene que Esdras fué el autor del Canon. Los argumentos en que se basan estas opiniones son falsos o insuficientes, y muchos otros argumentos históricamente ciertos o muy probables han sido dejados de lado. Todos los escrituristas admiten ahora que el cuarto Libro de Esdras es apócrifo. Además, la Gran Asamblea, que constaba de un cuerpo de 120 hombres, fundada en Jerusalén por Esdras en el siglo v a. C., y que existió hasta el tiempo de Simón el Justo (cerca del 300 a. C.), ha sido declarada una invención rabínica por * Schuerer, Goettsberger, Felten, Zarb y otros.

2) La triple división de los libros en el Canon palestino. La triple división del Antiguo Testamento en Pentateuco, los Profetas y las Santas Escrituras no está basada en tres grados diferentes de inspiración, ni en una distinción entre

[18] Cf. Zarb, S., op. cit., 78-112.

el oficio profético y los dones proféticos, ni en tres etapas del desarrollo religioso del pueblo (monoteísmo, profetismo y judaísmo), sino en tres aspectos diferentes de la evolución de la liturgia de las sinagogas.

La triple división de los libros debe explicarse en forma independiente de la cuestión de la canonicidad de los libros. Estos libros eran considerados inspirados y canónicos mucho antes de que fueran puestos en cualquiera de las tres colecciones. La primera y segunda colección fueron importantes para los servicios litúrgicos de los judíos. Sólo la tercera parece haber tenido un nexo con la formación definitiva del Canon palestino.

En la primera colección de libros estaba la Torah o Pentateuco, que poseía cierta prioridad. La explicación de la ley mosaica o su uso litúrgico se halla evidente en la historia de los judíos tanto en el período anterior al destierro como en el posterior. Para facilitar la lectura del Pentateuco, se dividió en varias secciones que debían leerse a intervalos determinados. Así, en algunas localidades fué leído durante el transcurso de siete años; en otras en el curso de tres años y medio, en el de tres años o en el de un año. Este uso litúrgico de la lectura consecutiva presuponía su autoridad canónica. El solo uso del Pentateuco en la liturgia desde el principio no excluía en modo alguno la admisión y reconocimiento de otros libros sagrados y canónicos que todavía no habían sido reunidos en colecciones especiales. El solo uso del Pentateuco desde un comienzo explica también la razón de que esta colección original de cinco libros fuera traducida primero al griego en Alejandría.

Después que el Pentateuco fué escogido para la liturgia, se formó una segunda colección de libros. Los libros considerados más aptos para ilustrar la ley mosaica fueron elegidos con este fin. De esta colección no hubo lectura consecutiva antes de la mitad del siglo VII de nuestra era, y sin embargo la costumbre de leer los Profetas prevalecía en tiempos de Cristo (cf. *San Lucas* 4, 17; *Actos* 13, 15). Se ignora si esta costumbre fué introducida en la época de los Macabeos, o si la introdujeron los fariseos por oposición a los saduceos, que no hacían caso de los libros proféticos.

La tercera colección, carente de la unidad intrínseca que

prevalece en las otras dos colecciones, está formada por subcolecciones más pequeñas, algunas de las cuales se utilizaron en la liturgia. Así, los salmos, usados en los servicios litúrgicos, se combinaban con los libros de Job y Proverbios, debido a su sistema especial de ritmo. Los salmos, que se han estado usando en la liturgia desde antiguo, pueden considerarse sagrados y canónicos desde antes que fueran colocados como segundo libro en los Hagiógrafos. Otra pequeña subcolección está formada por los cinco megilloth (Hebr. para papiros o pergaminos): Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester. De estos libros Ester se utilizaba en la liturgia en tiempos anteriores al cristianismo para ser leído en la fiesta de Purim; las Lamentaciones se introdujeron alrededor del siglo II o III de nuestra era, con objeto de leerse en el aniversario de la destrucción de Jerusalén; los otros tres se agregaron en un período posterior;[19] Rut se leía el segundo día de la fiesta de Pentecostés, el Cantar de los Cantares durante la semana de la Pascua hebrea y el Eclesiastés en la fiesta de los Tabernáculos. Los otros libros de esta colección (e. g., Daniel, Esdras, Nehemías, Paralipómenos) no parecen haberse usado en la liturgia.

La tercera colección se formó en el siglo I de nuestra era, de acuerdo con los ya mencionados criterios de los fariseos, que cerraron definitivamente el Canon palestino. Todos los escritos restantes, que eran igualmente sagrados y canónicos (p. e., los pasajes y libros deuterocanónicos) fueron excluídos de su Canon. Por tanto, la división en tres colecciones no puede explicar la historia de la formación del Canon del Antiguo Testamento.

3) *La verdadera opinión en lo que se refiere a la formación del Canon.* En el Antiguo Testamento los fieles tenían el mayor respeto por los profetas que Dios les había enviado. Sus profecías, fueran orales o escritas, se consideraban sagradas y canónicas.

Moisés fué el primer profeta que escribió las palabras del Señor (cf. *Ex.* 17, 14; 24, 4-7; 34, 27; *Num.* 33, 2; *Deut.* 31, 9-24) y así inició la fundación del Canon. Su Pentateuco no era reconocido solamente como divino y canónico

[19] Cf. * Blau, L., en J. E., s. v. "The Five Megilloth".

en el sentido pasivo, sino también en el sentido activo de una regla de fe que todos debían observar (e. d., como la Torah, la Ley). La inspiración del Pentateuco es reconocida por los otros libros del Antiguo Testamento, cuando se refieren a él como Libro de la Ley de Dios (*Jos.* 24, 26 en MT; 2 *Esd.* 8, 8), o el libro de la Ley del Señor (2 *Par.* 17, 9; 34, 14), o la Ley del Señor (1 *Par.* 16, 40; 2 *Par.* 31, 4; *San Lucas* 2, 23). Después del destierro Esdras leyó públicamente el Pentateuco, y el pueblo se comprometió bajo juramento a cumplirlo (2 *Esd.* 8, 8 ff); pero no fué él el primero en promulgar la Ley, y por ende no fué el primero en fundar el Canon.

La segunda colección consta de mayor cantidad de libros, algunos de los cuales fueron escritos mucho después de Moisés (p. e. los libros de los profetas después del destierro). Esta colección se divide en dos partes: los primeros Profetas (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y los últimos profetas (Jeremías, Ezequiel, Isaías, los Profetas menores). Estos libros escritos por los profetas, a veces por mandato divino (cf. *Isa.* 34, 16; *Jer.* 30, 2; 36, 2-8), fueron casi de inmediato reconocidos como sagrados y canónicos (cf. *Jos.* 24, 25, f; 1 *Sam.* 10, 25) independientemente de su posición en esta o en aquella colección de papiros. La segunda colección pudo formarse únicamente después del destierro o, con más precisión, en el siglo II a. C. Dicha colección no había sido organizada todavía cuando los judíos alejandrinos estaban traduciendo los libros sagrados al griego, porque un mismo traductor fué responsable de los libros de Jeremías (puestos por los judíos palestinos en la segunda colección), de las Lamentaciones (incluídas por ellos en la tercera) y de Baruc (declarado apócrifo por los mismos). Que el valor de inspirado que corresponde a un libro es independiente de la formación de una colección canónica, puede verse también en las citas que hace el libro de Daniel de los libros de Jeremías y Baruc. Daniel cita el libro de Jeremías antes de que se pensara en una segunda colección.

Los libros de la tercera colección gozaron de autoridad inspirada mucho antes que fueran coleccionados. Hay pruebas evidentes de la existencia de una colección de Salmos (2 *Par.* 29, 30) y de un Libro de los Proverbios (*Prov.*

25, 1) anteriores al destierro, y el autor del Libro de Sirac al comienzo del siglo II a. C. cita casi todos los libros protocanónicos de la tercera colección. La razón de haber sido relegados al último puesto los libros de esta tercera colección (reconocidos como sagrados y canónicos aun antes de formarse la segunda) fué el poco o ningún uso que se hacía de ellos en los servicios o lecturas de la sinagoga. De esta colección sólo los cinco megilloth se usan ahora en días determinados. La primera mención formal y explícita de esta tercera colección se encuentra en el Talmud babilónico, pero su existencia parece ya probable en la segunda mitad del siglo I de nuestra era, dado que la mención de los veinticuatro libros que encontramos en el Cuarto Libro de Esdras la presupone. Josefo no menciona esta triple colección, porque enumera los libros en forma independiente de su uso litúrgico. La versión alejandrina, mucho más antigua que la enumeración de Josefo, no sigue el orden de las tres colecciones del Canon palestino, pero, como contiene los libros protocanónicos y deuterocanónicos, los coloca en orden sistemático y cronológico. Estos libros y su orden, tal como los encontramos en la versión alejandrina, fueron aceptados por la Iglesia. Los libros deuterocanónicos, a los que no faltaba inspiración, sino tan sólo acomodarse a los criterios farisaicos, fueron así incluídos en el Canon Cristiano.

Art. 2. Canon cristiano del Antiguo Testamento

Si la Iglesia hubiera aceptado el Canon palestino, éste habría sido obligatorio para todos los cristianos, pero sólo por el valor que ella le hubiera asignado. Pero la Iglesia no recibió este Canon, sino el alejandrino, que incluía los pasajes y libros deuterocanónicos, y de este modo demostró que ella es la única autoridad legítima y definitiva al determinar la extensión del Canon.

El Canon de la Iglesia prevaleció al poco tiempo. La literatura del Nuevo Testamento, al retroceder al período en que la cristiandad se esforzaba grandemente en lograr conversos del judaísmo, no hace mención formal y explícita de los libros y pasajes deuterocanónicos, pero alude a algunos

de ellos. A medida que pasaba el tiempo, el número de escritores que favorecían en forma explícita el Canon alejandrino aumentó, y en los Concilios africanos del siglo IV las últimas dudas sobre la extensión del Canon del Antiguo Testamento fueron dilucidadas. [20]

a) El Canon del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento

Nuestro Señor llama al Antiguo Testamento "las Escrituras" *(San Juan* 5, 39), "Moisés y los Profetas" *(San Lucas* 24, 27); "la Ley de Moisés, los Profetas, y todos los salmos" *(San Lucas*, 24, 44). La cita de Cristo que se encuentra en el evangelio de San Mateo, "de la sangre de Abel el justo, a la sangre de Zacarías el hijo de Baraquías" (23, 25), puede referirse al *Génesis* 4, 8 y al segundo Libro de los Paralipómenos 24, 21 f (e. d., el último libro de la tercera colección judía), pero no excluye necesariamente los libros deuterocanónicos. [21] De los libros del Antiguo Testamento Nuestro Señor menciona en forma directa o indirecta a "Moisés" (e. d., el Pentateuco, *San Juan* 5, 46 etc.), Isaías *(San Lucas* 4, 17 ff), Oseas *(San Mateo* 9, 13), Jonás *(San Mat.* 12-40), Zacarías *(San Mat.* 26, 31), Malaquías *(San Mat.* 11, 10) y los salmos *(San Mat.* 21, 16). En forma similar, los mismos Apóstoles estaban familiarizados con una colección de los libros del Antiguo Testamento *(Actos* 17, 2), y también se refieren a los "libros de los Profetas" *(Actos* 7, 42) y al "libro de los salmos" *(Actos* 1, 20), etc.

En todo el Nuevo Testamento hay de 270 a 350 citas del Antiguo Testamento, y de éstas menos de cincuenta están en desacuerdo con la versión de los Setenta. Sin embargo, faltan citas de los siguientes libros protocanónicos: Rut, primero y segundo de Esdras, Ester, Abdías, Nahum, Eclesiastés y Cantar de los Cantares. Ningún escriturista podría negar la canonicidad de estos libros protocanónicos en la Iglesia Cristiana primitiva, simplemente por la omisión de referencias a los mismos en el Nuevo Testamento; su contenido no sirvió al propósito de los escritores sagrados.

[20] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 370 f.
[21] Cf. Zarb, S., op. cit., 118 f.

No hay citas formales y explícitas de los libros deuterocanónicos en el Nuevo Testamento. Pero hay una serie de pasajes que muestran vestigios de estos escritos del Antiguo Testamento. Basta dar los siguientes ejemplos:

Hebreos 1, 3 . . .	Sabiduría 7, 26
Hebreos 11, 35 . .	2 Macabeos 6, 18-7, 42
San Mateo 27, 39-42	Sabiduría 2, 17 f
Efesios 6, 13-17 . .	Sabiduría 5, 18-20
Romanos 1, 20-32 .	Sabiduría 13-14
Romanos 9, 21 . .	Sabiduría 15, 7
Santiago 1, 19 . . .	Sirac 5, 13
San Mateo 6, 14 . .	Sirac 28, 2

En tiempo de Nuestro Señor y de los Apóstoles la versión de los Setenta era usada por todos los judíos de la dispersión, y los escritores sagrados del Nuevo Testamento hicieron un diligente uso de una versión griega que contenía los pasajes y libros deuterocanónicos.

Si éstos no se hubieran considerado inspirados, seguramente los Apóstoles y sus discípulos lo habrían advertido a los primeros lectores cristianos y habrían determinado exactamente el catálogo auténtico de libros sagrados.

El único pasaje del Nuevo Testamento que puede contener una posible alusión a un libro apócrifo es *San Judas* 14 f. Por lo demás, en ninguna parte del Nuevo Testamento hay una cita explícita, en la cual se toma un libro apócrifo como canónico.[22]

b) El Canon del Antiguo Testamento durante el período patrístico

La versión griega de los Setenta[23] era el único texto bíblico universalmente leído en la Iglesia primitiva, tanto en el Oriente como en el Occidente, hasta que se llevaron a cabo las versiones latina antigua (traducida de los Setenta) y siríaca antigua. Sin embargo, en la versión latina

[22] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 372-374.

[23] Entre los papiros griegos parte del libro de Sirac está contenido en el Papiro 964 o Papiro XL Chester Beatty, probablemente del siglo IV

y siríaca encontramos tanto los libros protocanónicos como los deuterocanónicos.

El arte cristiano primitivo de las catacumbas delata una aguda apreciación de los escritos del Antiguo Testamento. Se hicieron representaciones de todos los libros deuterocanónicos, menos de los libros de la Sabiduría y Sirac, cuyos asuntos son difíciles de ser reproducidos. Así, encontramos representaciones de los libros de Daniel (3, 24 ff; 13; 14), Tobías, Judit, Baruc y Macabeos.[24] Debe hacerse notar en forma particular que los libros apócrifos son totalmente ignorados.

Los Padres apostólicos y los primeros escritores eclesiásticos o aluden a los libros deuterocanónicos o los citan como Escritura Sagrada. El siguiente esquema representa este período primitivo. El signo "x" expresa la alusión a un libro, y el aterisco "*", una cita de él.

	Tob.	Jud.	Bar.	Sab.	Sir.	1 Mac.	2 Mac.	Est.	Dan.
Didache[25]				*	x				
San Clemente R.[26]	x	*		*	x			*	x
Ep. Bernabé[27]				*					

de nuestra era y algunos pasajes deuterocanónicos de Ester y Daniel están contenidos en los papiros *967* y *968* o Papiros IX y X Chester Beatty, quizá de la primera mitad del siglo III (cf. Kenyon, F. G., *The Text of the Greek Bible, Londres,* 1937, 44-46). Entre los grandes códices o unciales principales, el "Codex Sinaiticus" del siglo IV, contiene aunque incompletos los libros deuterocanónicos de Tobías, Judit, 1, y 2 Macabeos, Sabiduría y Sirac, y también los libros apócrifos 3 y 4 Macabeos; "Codex Alexandrinus" del siglo V contiene todos los libros protocanónicos y deuterocanónicos, y también los libros apócrifos 3 Esdras, 3 y 4 Macabeos, Salmo 151, y los Salmos de Salomón; "Codex Vaticanus" del siglo IV contiene todos los libros protocanónicos y deuterocanónicos con excepción del 1 y 2 Macabeos, y también tiene el libro apócrifo 3 Esdras. Los libros apócrifos de estos códices no fueron considerados por muchos como libros canónicos o sagrados (cf. Zarb, S., op. cit., 125-128).

[24] Para las representaciones de estos libros véase D. D. L. B., II, 155 f.

[25] Didache (90-100), V, 2 = *Sabid.* 12, 7; X, 3 = *Sabid.* 1, 14; IV, 5 = *Sir.* 4, 36; X, 3 = *Sir.* 18, 1.

[26] San Clemente de Roma (96/98), LXI, 2 = *Tob.* 13, 6. 10; LV, 4 f = *Jud.* 8 ff; III, 4 = *Sabid.* 2, 24; VII, 5 = *Sabid.* 12, 10; XXVII, 5 = *Sabid.* 11, 22 y 12, 12; LIX, 3 = *Sir.* 2, 11; LV, 6 = *Est.* 15, 5; XLV, 7 = *Dan.* 3, 19 ff.

[27] Epístola de Bernabé (c. 100), VI, 7 = *Sabid.* 2, 12.

	Tob.	Jud.	Bar.	Sab.	Sir.	I Mac.	2 Mac.	Est.	Dan.
San Ignacio [28]		x							
San Policarpo [29]	*								
Pastor de Hermas [30]	x			x	*		*		
Martirio de San Policarpo [31]		*							
San Ireneo [32]			*	*					*
Clemente A.[33]	*	*	*	*	*	*	*	*	*
San Hipólito [34]	*		*	*	*	*	*		*
Tertuliano [35]		*	*	*	*	*	*		*
Orígenes [36]	*	*	*	*	*	*	*	*	*
San Cipriano [37]	*		*	*	*	*	*		*

[28] San Ignacio, mártir de Antioquía (m. 109) en *Ep. ad Eph.*, XV, 1 = *Jud.* 16, 14.

[29] San Policarpo (c. 115) en *Ep. ad Philip.*, X, 2 = *Tob.* 4, 10 y 12, 9.

[30] El Pastor de Hermas (c. 140) en *Mand.* V, ii, 3 = *Tob.* 4, 19; *Mand.* I, 1 = *Sabid.* 1, 14; *Vis.* III, *vii*, 3 = *Sir.* 18, 30; *Mand.*, I = 2 *Mac.* 7, 28.

[31] El Martirio de San Policarpo (155/156), XIV, 1 = Jud. 9, 12-14.

[32] San Ireneo (135/140-202/203) en *Adv. Hær.*, V, 35, cita a Baruc como Jeremías; un número de pasajes del libro de la Sabiduría se dan en *Adv. Hær.*, IV, 38, 3; la historia de Susana y la de Bel y el dragón son mencionadas en *Adv. Hær.*, IV, 26, 1, y V, 54, 2.

[33] Clemente de Alejandría (150-211/216) reconocía todos los libros y pasajes deuterocanónicos como sagrados y canónicos (cf. Zarb, S., op. cit., 136 f).

[34] San Hipólito (170/175-236) es cierto que citó todos los libros deuterocanónicos y los pasajes ídem, con excepción de Judit y Ester, (cf. Zarb, S., op. cit., 174 f).

[35] Tertuliano (160-240/250) cita todos los libros deuterocanónicos, con excepción de Tobías y las partes deuterocanónicas de Ester (cf. Zarb, S., op. cit., 181).

[36] Orígenes (185/186-254/255) no sigue en la práctica el Canon palestino dado más arriba, pero en sus escrituras generales hace uso de todos los libros y pasajes deuterocanónicos (cf. Zarb, S., op. cit. 137-142; Goettsberger, J., op. cit., 379).

[37] San Cipriano (210-258) cita todos los libros y pasajes deuterocanónicos con excepción de Judit y las partes deuterocanónicas de Ester (cf. Zarb, S., op. cit., 181).

c) El Canon del Antiguo Testamento en las decisiones eclesiásticas

San Agustín (m. 430) presentó un Canon completo sin agregar ningún trabajo apócrifo (cf. *De Doctr. christ.*, II, 8; M. L., XXXIV, 41). En su jurisdicción y bajo su influencia se tomaron las primeras decisiones eclesiásticas sobre el Canon del Antiguo Testamento. Pero la autoridad de éstas era sólo local. El Concilio de Hipona (año 393), cuyas decisiones fueron confirmadas por los dos Concilios de Cartago (397 y 419), determinó el Canon exactamente como está en la actualidad (E. B., 11-15). Aunque estos Concilios estuvieron localmente limitados en su jurisdicción, su Canon fué algo más que un estatuto local. Expresaba el punto de vista de la Iglesia universal, pues leemos: "Ita ut de confirmando isto canone transmarina Ecclesia consulatur" (e. d., que el Canon propuesto con los libros y pasajes deuterocanónicos fué enviado a Roma para su confirmación).

Este mismo Canon fué propuesto el 20 de febrero del año 405 por el papa Inocencio I en su carta al obispo Exuperio de Tolosa (E. B., 16).

El llamado Decreto de Gelasio (492-496) trae asimismo este Canon completo (E. B., 19).

Las decisiones individuales de las iglesias locales eran reflejo de la Iglesia universal, y tal fué el criterio que prevaleció hasta el siglo XV. En 1441 el Concilio de Florencia en su Decreto para los Jacobitas publicó de nuevo el mismo Canon, con los libros protocanónicos y deuterocanónicos (E. B., 32).

El Concilio de Trento, en su decreto *Sacrosancta* del 8 de abril de 1546, canonizó formal y definitivamente todos los libros del Antiguo Testamento, incluyendo por primera vez los pasajes y libros deuterocanónicos (E. B., 42, 45). A partir de ese decreto es artículo de fe creer que los pasajes y libros deuterocanónicos de ambos Testamentos son también inspirados.

Aunque el Concilio Vaticano (1869-1870) no repitió el Canon de libros sagrados determinado por el Concilio de Trento, confirmó de todos modos el decreto *Sancrosancta*.

d) Efectos del Canon palestino sobre los escritores cristianos [38]

En la historia de la Iglesia se hicieron varios intentos aislados de determinar el Canon del Antiguo Testamento, teniendo en menos o aun excluyendo los pasajes y libros deuterocanónicos. Estos intentos que fracasaron eran debidos a influencias peculiares.

Los cánones del obispo Melitón de Sardis y de Orígenes han sido ya examinados. San Atanasio (295-373) en la 39ª de sus epístolas festivas reconoce veintidós libros de la Biblia (e. d., los libros protocanónicos, incluyendo a Baruc y la Epístola de Jeremías), y excluye los libros deuterocanónicos, pues se trata de trabajos piadosos, pero no canónicos. No obstante, en sus escritos también utiliza los libros deuterocanónicos, a los que negó teóricamente valor canónico. San Cirilo de Jerusalén (315-386) enumera veintidós libros (e. d., los libros protocanónicos, incluyendo a Baruc y la Epístola de Jeremías) y dice de "los libros dudosos o discutidos" (e. d., los libros deuterocanónicos) que fueron colocados en un rango inferior. Pero su práctica es también más liberal que su teoría, ya que cita estos libros como Escritura Sagrada. Esta discordancia entre la teoría y la práctica se encuentra también en San Epifanio (315-403) y San Gregorio de Nacianzo (329-390). Aunque la autenticidad del sexagésimo decreto del Concilio de Laodicea (cerca del 360; cf. E. B., 9), con su catálogo de veintidós libros (Baruc y la Epístola de Jeremías inclusive), es discutida, dicho decreto ofrece pruebas de la creencia que prevalecía en Asia Menor durante ese período.

El Occidente recibió en gran parte su formación teológica del Oriente. Por lo mismo, se pueden encontrar vestigios del Canon limitado en la Iglesia latina. San Hilario de Poitiers (m. 367) reproduce el catálogo de Orígenes (e. d., su lista de veintidós libros incluyendo la Epístola de Jeremías) y dice a continuación: "algunos han agregado Tobías y Judit, llegando a veinticuatro, según las letras del alfabeto griego". Rufino de Aquilea (m. 410) distingue veintidós libros canónicos, que son autorizados en materias de fe, de otros libros eclesiásticos que no deberían usarse con este fin, pero que son leídos en las iglesias: tales son los de la Sabiduría, Sirac, Tobías, Judit y Macabeos. Pero, a pesar de sus opiniones, tanto él como San Hilario hacen uso de los libros deuterocanónicos en calidad de escrituras divinamente inspiradas. Aunque San Jerónimo (420) a menudo rechaza los libros deuterocanónicos por apócrifos, expone esta teoría como una opinión personal, sabiendo muy bien que eran leídos por la Iglesia y defendidos por sus contemporáneos. Su práctica contradice a veces a su teoría, ya que suele citar los libros deuterocanónicos como Escrituras divinamente inspiradas.

[38] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 378-384; Gigot, F., op. cit., 50 ff.

Puede existir muy poca duda sobre el hecho de haber llegado el Canon alejandrino a manos de las primeras comunidades cristianas de Alejandría, Antioquía, Africa y Roma. Cuando algunos de los Padres, desde Orígenes a San Jerónimo, fijan el número de libros en veintidós o en veinticuatro, no siguen la tradición primitiva de la Iglesia, sino más bien su apreciación personal basada en una tradición judíopalestina. [39] San Agustín, contemporáneo de San Jerónimo, enseña esta tradición primitiva. Testimonios de escritores posteriores, que dudaran de la inspiración de algunos o de todos los libros deuterocanónicos, son tan escasos que no han podido destruir la creencia universal en el Canon completo del Antiguo Testamento. Entre éstos pueden mencionarse: Teodoro de Mopsuesta (350-428), Junilio Africano (cerca del 551), Leoncio de Bizancio (m. 543), San Gregorio Magno (540-604), San Juan Damasceno (m. 754), Nicéforo de Constantinopla (m. 829), Walafrido Estrabón (m. 849), Notkero de San Galo (m. 912), Hugo de San Víctor (m. 1141), Pedro de Cluny (m. 1156), Juan de Salisbury (m. 1180), Pedro Comestor (m. 1179), Ruperto de Deutz (1070-1135), Hugo de San Caro (m. 1263), Nicolás de Lyra (m. 1340), Alfonso Tostado (m. 1455), San Antonino de Florencia (m. 1459) y Cayetano (m. 1534).

[39] Cf. * Swete, H. B., "An Introduction to the O. T. in Greek" (2 ed., Cambridge, 1914), 224.

Estos testimonios y opiniones aisladas no exigieron nunca una decisión formal de parte de la Iglesia universal. Sin embargo, para terminar de una vez por todas con la cuestión de la extensión del Canon contra los reformadores protestantes del siglo XVI, el Concilio de Trento canonizó por primera vez formalmente y de manera definitiva los libros protocanónicos, así como los pasajes y libros deuterocanónicos.

e) El Canon del Antiguo Testamento en las otras iglesias cristianas [40]

1º *La iglesia griega.* — La misma inseguridad prevaleció en un comienzo en las iglesias latina y griega. Pero en el año 692 en el Concilio Trulano el Canon de la Iglesia romana fué completamente aceptado. Aun después del cisma griego provocado por Focio en el siglo IX, se retuvo el mismo Canon. Cuando el patriarca Cirilo Lukaris (m. 1638), que favorecía al protestantismo, trató de introducir nuevamente el Canon del Concilio de Laodicea, los Sínodos de Constantinopla (1638), Jassy (1642) y Jerusalén (1672) proclamaron su aceptación de los libros deuterocanónicos. Desde el siglo XVIII los libros deuterocanónicos empezaron a ser rechazados por la iglesia griega, debido a la influencia de escritores y teólogos rusos.

También la influencia del protestantismo se hizo sentir, de modo que los libros deuterocanónicos fueron rechazados por algunos teólogos y excluídos de sus catecismos. Con todo, aun no se ha dado una decisión oficial al respecto.

2º *La iglesia siria.* — Es difícil determinar el Canon sirio de los primeros tiempos. El Peshitto siríaco del Antiguo Testamento se originó en círculos judíos o judíocristianos (siglo I a. C. a siglo II de nuestra era), y primitivamente carecía también de algunos de los libros protocanónicos, como los Paralipómenos, Esdras-Nehemías y Ester. El escritor sirio Afraates (mediados del siglo IV) hizo uso de Judit, Baruc, de fragmentos de Daniel y quizá también de la Sabiduría. San Efrén (m. 373) no tiene comentarios sobre los libros deuterocanónicos, pero los cita de igual manera que

40 Cf. Goettsberger, J., op. cit., 384-388; Zarb, S., op. cit., 192-248.

los protocanónicos. Un catálogo del Antiguo Testamento que data de los años 350 a 400, omite los libros protocanónicos del Cantar de los Cantares y Eclesiastés, así como los libros deuterocanónicos de Tobías y Baruc. Por tanto, es inexacto sostener que la antigua iglesia siria no reconocía los libros deuterocanónicos.

En el período subsiguiente la iglesia siria reconoció también los libros deuterocanónicos. El *Codex Ambrosianus* del Peshitto siríaco (siglo VI) contenía Judit, la Sabiduría, Sirac, Baruc, Apocalipsis de Baruc, Epístola de Jeremías, cuarto de Esdras, primero al quinto de los Macabeos, pero falta Tobías. El *Syrohexapla* de Pablo de Tella (618) incluye todos los libros deuterocanónicos. Entre los *jacobitas* existe un *Libro de las mujeres*, que incluye a Rut, Ester, Judit y Susana. Jacobo de Edesa (m. 708) se refiere a las palabras de Baruc, la Sabiduría, Ester, Judit y Sirac. Barhebraeus, el escritor más prolífico de los jacobitas (m. 1286), hace comentarios sobre Sirac, la Sabiduría y Daniel (3, 24 ff, y 13 f), cita a los Macabeos, menciona a Baruc, no parece considerar inspirados a los Paralipómenos y omite a Esdras y Nehemías.

Los *nestorianos* separaron a los Paralipómenos, Esdras-Nehemías y Ester de los otros libros protocanónicos. Jesudad, Obispo de Hadad (cerca del 852), reconocía un Canon de veintidós libros. El rival nestoriano de Barhebraeus, Ebedjesu (m. 1318), incluye en su Canon a Sirac, la Sabiduría, Judit, Ester, Daniel el Menor (*Dan.* 13, 1-64), Carta de Baruc, la Mishna judía, Josefo con el primero al cuarto de los Macabeos, Apocalipsis de Asiatha y Tobías. El Canon de Ibn Chaldum (m. 1406) menciona cinco libros de Moisés, Josué, Jueces, Rut, Judit, primero a cuarto de los Reyes, Paralipómenos, primero a tercero de los Macabeos, Esdras, Ester, Salmos, cinco libros de Salomón, Profetas mayores y menores y Sirac.

Por tanto, se pueden citar testimonios de los libros deuterocanónicos desde los primeros tiempos.

3º *La iglesia etíope.* — Los etíopes fueron convertidos al Cristianismo por los sirios. Su canon del Antiguo Testamento incluye los libros deuterocanónicos de Tobías, Judit, la Sabiduría, Sirac y Baruc; se agregaron a modo de apéndice

el primero y segundo de los Macabeos. También reconocen gran número de escritos apócrifos.

4º *La iglesia armenia.* — Moisés de Chorene (hacia el 1.000), historiador, habla de veintidós libros del Antiguo Testamento. Este es indudablemente el canon judío. Sin embargo, los principales escritores del siglo v (e. g., Juan Manderkuni, Eznik, Lázaro de Pharp y Elische) mencionan también los libros deuterocanónicos.

5º *La iglesia copta.* — El Canon de los coptos sigue esencialmente al de la Iglesia Católica y se halla exento de libros apócrifos.

6º *Los protestantes.* — Carlstadt (1520) excluyó los libros deuterocanónicos del Canon por apócrifos; seis de ellos eran considerados libros sagrados *(apocryphi, tamen agiographi)*, pero Baruc, junto con los pasajes deuterocanónicos de Ester y Daniel, eran reconocidos como completamente apócrifos. La Biblia de Zurich de 1529 los colocó en el apéndice.

La primera traducción alemana de Lutero (1534) los tiene en el apéndice con el título *Apocripha.* La Confesión Galicana,[41] la Confesión Anglicana y la II Confesión Helvética (1546) fueron muy tolerantes para con los libros deuterocanónicos, pero desde el Sínodo de Dordrecht (1618) los reformadores atacaron duramente estos libros y acentuaron específicamente su origen humano (cf. el Sínodo de Westminster, 1643-53). Desde entonces ya no fueron considerados como parte de las Sagradas Escrituras y debieron ser removidos de las Biblias. Este procedimiento siguieron rigurosamente los puritanos en Escocia, quienes exigían que los libros deuterocanónicos no se imprimieran en lo sucesivo junto con la Biblia (cf. *Lucha Apócrifa* de 1825-1827, 1850-1853). Por esta razón las sociedades bíblicas inglesas los omitieron en sus Biblias, pero por otro lado los luteranos imprimieron la Biblia junto con estos libros apócrifos. La mayoría de los teólogos modernos aceptan un Canon sólo a título de libro histórico, pero no desean estar ligados a él.

[41] En la Confesión de 1559 leemos: "utiles, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit articulus fidei".

Capítulo II

HISTORIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Es más fácil trazar la historia del Canon del Nuevo Testamento. Desde los primeros períodos del cristianismo hay testimonios evidentes de los apóstoles, apologistas y escritores eclesiásticos, así como de manuscritos bíblicos, que prueban la gran estima en que estos libros del Nuevo Testamento eran tenidos. Este aprecio no era menor que el que la Iglesia sentía por los libros del Antiguo Testamento contenidos en la versión de los Setenta, la cual era tan frecuentemente citada por los escritores sagrados del Nuevo. Se sostenía que ambos Testamentos eran inspirados y que ambos tenían a Dios por autor.

Después de la Ascensión de Nuestro Señor, los apóstoles, de acuerdo con el mandato que se les había dado, empezaron a predicar su evangelio y a establecer su reino espiritual, la Iglesia, en todo el mundo.

Durante este período de actividad misionera ellos fueron los inspirados autores de los libros sagrados del Nuevo Testamento. Estos consistían ya en libros que trataban de la vida de Nuestro Señor y de sus apóstoles (los cuatro Evangelios y los Actos), ya en cartas dirigidas a iglesias individuales o a la Iglesia en general, ya por fin en profecías relativas a la Iglesia (p. e., el Apocalipsis). Esta colección de libros religiosos era empero limitada en cuanto al tiempo y a sus autores. A diferencia de los libros del Antiguo Testamento, la inspiración de los cuales se extendía por un período de más de mil años, los libros sagrados del Nuevo Testamento se confinaron al breve espacio de tiempo entre la muerte de Nuestro Señor y la del último apóstol. El origen de los libros del Nuevo Testamento puede señalarse entre

los años 40 y 100. Después de la muerte del último apóstol, San Juan, la revelación pública cesó y no apareció ningún libro inspirado o canónico.

Los apóstoles, llenos de los dones del Espíritu Santo el día de Pentecostés, estaban dotados de infalibilidad personal en lo referente a la fe y a la moral. A diferencia de los profetas del Antiguo Testamento, que sin ninguna instrucción previa eran elegidos por Dios para desempeñar su sublime misión de entre la gran multitud de la nación judía e impelidos a profetizar y a veces a escribir, a los apóstoles los instruyó personalmente Nuestro Señor y los preparó para su particular misión. Toda la literatura religiosa del Nuevo Testamento, con excepción de dos libros, fué escrita por testigos oculares. Pero estos dos libros, los evangelios de San Marcos y San Lucas, fueron escritos según las enseñanzas de San Pedro y San Pablo respectivamente. Estos libros escritos por los apóstoles y por dos de sus discípulos, fueron desde un principio tenidos en igual estima que los libros del Antiguo Testamento. Los apóstoles y los escritores eclesiásticos que los siguieron citan libremente ambos Testamentos como libros inspirados y sagrados.

La formación del Canon del Nuevo Testamento fué un proceso lento, y se debieron resolver varias dificultades. La primera dificultad era la de la comunicación. No había métodos modernos de comunicación (imprenta, servicio postal, etc.). Los libros debían transcribirse y enviarse con mensajeros especiales a iglesias situadas en distintas partes del imperio romano. Otra dificultad con que hubo que luchar era la extensión geográfica de la Iglesia. Muchas de las Epístolas apostólicas eran enviadas a iglesias particulares. Transcurría un tiempo considerable mientras estas epístolas fueran copiadas en rollos de papiro o códices y luego dirigidas a comunidades cristianas próximas o lejanas. Si la epístola original iba dirigida a una pequeña comunidad lejos de las principales carreteras romanas, transcurriría bastante tiempo hasta que las otras comunidades cristianas pudieran tener conocimiento de ella. Una tercera dificultad, también seria, con que se tropezó, fué la propagación de libros religiosos por los herejes, quienes proponían falsas doctrinas y presentaban sus libros como inspirados y sagrados. De aquí surgió la

necesidad de establecer definitivamente qué libros o epístolas eran realmente de origen divino. Los libros inspirados tuvieron que ser separados de los libros apócrifos, aun cuando algunos de estos últimos eran de espíritu y doctrina ortodoxos y habían sido aceptados por algunas comunidades locales.

La formación completa del Canon del Nuevo Testamento fué, por tanto, un proceso lento. Una carta apostólica era primero aceptada como auténtica por la comunidad local a quien iba dirigida. Luego se la transcribía cuidadosamente y se la enviaba a las regiones vecinas, y más tarde, a las comunidades más lejanas. Por tanto, podían pasar generaciones, antes de que una carta particular llegara a ser conocida en toda la Iglesia universal. Puede además suponerse con razón que las grandes iglesias apostólicas (como las de Alejandría, Antioquía, Corinto, Efeso, Jerusalén y Roma) coleccionaban cuidadosa y juiciosamente todas estas cartas o libros inspirados.

El Canon del Nuevo Testamento consta de veintisiete libros. En los primeros tres siglos se aceptaron en general, pero no universalmente, siete libros. Estos siete libros deuterocanónicos son: La Epístola a los Hebreos, la Epístola de Santiago, la segunda Epístola de San Pedro, la segunda y tercera Epístolas de San Juan, la Epístola de San Judas y el Apocalipsis. Hubo, empero, una seria discusión sobre tres de estos libros: la Epístola a los Hebreos, la segunda Epístola de San Pedro y el Apocalipsis, pero fué una discusión pasajera. [1]

Hacia fines del siglo IV existía una armonía casi absoluta en la Iglesia universal acerca de la extensión del Canon del Nuevo Testamento, y esta armonía prevaleció en la tradición eclesiástica hasta que el Concilio de Trento consideró necesario canonizar formal y definitivamente los veintisiete libros del Nuevo Testamento.

Art. 1. Formación del Canon del Nuevo Testamento hasta el año 150 [2]

a) *Las Escrituras que contienen el Evangelio de Jesucristo.* — Nuestro Señor llegó a establecer un nuevo orden espi-

[1] Cf. Grannan, C. P., op. cit, III, 202.
[2] Cf. Lagrange, M. J., "Histoire Ancienne, etc.", 8 ff.

ritual, nuevos principios de santidad y justicia más perfectos que los predicados por los fariseos. Las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento se veían cumplidas en Él. No vino a destruir la ley de Moisés y de los profetas, sino a perfeccionarlas (*San Mat.* 5, 17) y a establecer un nuevo pacto entre Dios y la humanidad.

El cumplimiento de la ley de Moisés y los profetas se contiene en el Evangelio que fué predicado por Nuestro Señor y sus discípulos y escrito después por los apóstoles.

Estas escrituras de los apóstoles y de sus dos discípulos San Marcos y San Lucas que comprenden los libros del Nuevo Testamento, eran considerados de gran autoridad. San Pedro coloca las Epístolas paulinas a la par de las demás Sagradas Escrituras (2 *Pet.* 3, 15-17), y San Pablo probablemente se refiere al evangelio de su discípulo también como a Escritura Sagrada (1 *Tim.* 5, 18; *San Lucas* 10, 7). San Clemente de Roma, en un pasaje importante para la historia del Canon, vindicó el derecho del ministerio para continuar la obra de los apóstoles, y escribiendo en nombre de la Iglesia Romana afirma explícitamente que las Epístolas de San Pablo a los Corintios fueron escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo (XLVII, 1 ff).

b) *Las Escrituras del Nuevo Testamento consideradas como Escritura Sagrada.* — Estas Escrituras Sagradas contienen el Evangelio de Jesucristo, y por lo tanto confieren una autoridad indiscutible a los pastores de la Iglesia para que ellos puedan exigir obediencia a los fieles (cf. San Ignacio de Antioquía en *Ep. ad Phila.* VIII, 2). El Evangelio escrito de Jesucristo, contenido en los cuatro Evangelios y escritos apostólicos, es algo muy vital, y posee la misma autoridad que los libros sagrados del Antiguo Testamento (cf. *Ep. de Bernabé* IV, 14; San Ignacio de Antioquía en *Ep. ad Phila.* V, 1 f, también *Ep. ad Smirna.* V, 1, VII, 2; San Policarpo en *Ep. ad Philip.* II, 1, III, 2, XII, 1; Seudo o Segundo Clemente, II, 4, XIII, 4, XIV, 2). La literatura del Nuevo Testamento, no estaba destinada a ser una mera biblioteca de consulta, sino que llegaría a ser una colección de libros de enorme importancia para la vida y la acción católicas.

c) *La literatura del Nuevo Testamento como lectura litúrgica.* — Los primeros cristianos leían en sus iglesias no

sólo los libros sagrados del Antiguo Testamento, sino también los escritos de los Apóstoles. Los primeros vestigios de la lectura pública se encuentran ya en San Pablo (cf. *Col.* 4, 16; 1 *Thess.* 5, 27; también 2 *Pet.* 3, 15 f). Pero el primer escritor que habla del uso litúrgico de la literatura del Nuevo Testamento en las asambleas cristianas es San Justino mártir (cerca del 100/110-163/167), quien dice: "Y en el día llamado domingo, todos los que viven en las ciudades o en el campo se reúnen en un lugar, y ante ellos se leen las memorias de los Apóstoles o las escrituras de los Profetas mientras el tiempo lo permite" (I *Apol.* LXVII, 3 f). Estas *memorias de los Apóstoles* son, según los otros escritos de San Justino, los Evangelios. Parece muy probable que las Epístolas paulinas se utilizaban también como lectura litúrgica. A fines del siglo II los libros del Nuevo Testamento eran leídos en su mayor parte durante los oficios divinos, pues el Fragmento Muratoriano, después de mencionar el Canon del Nuevo Testamento, dice de los Apocalipsis de Juan y Pedro: "que últimamente algunos de nosotros no deseábamos que fueran leídos en la iglesia" (E. B., 6).

d) *La amenaza de la literatura apócrifa.* — Los miembros que constituyeron la Iglesia primitiva provenían del judaísmo y del paganismo, y de estas dos fuentes surgieron peligros para la enseñanza autorizada de los sucesores de los apóstoles. Algunos de los conversos del judaísmo trataron de imponer a los miembros de la Iglesia las obligaciones de la ley mosaica. Otros venidos del paganismo procuraron adulterar la doctrina apostólica con falsas ideas filosóficas. De esta doble tendencia se originaron dentro de la Iglesia primitiva las principales herejías, especialmente el gnosticismo.

Ambos grupos tenían sus propios escritos opuestos a la fe pura de los Apóstoles, de manera que a veces se producía confusión. Como los apóstoles gozaban de autoridad indiscutible, se utilizaban a veces sus nombres en escrituras heréticas apócrifas, que se editaban en forma de Evangelios (p. e., los evangelios de Tomás, de Matías, de Felipe, de Judas Iscariote, etc.). Pero es digno de mención que entre los apóstoles no se citan estos libros apócrifos como escrituras sagradas e inspiradas del Nuevo Testamento.

En tiempo de los apóstoles, si prescindimos de los judai-

zantes mencionados en las Epístolas paulinas, hay pocas pruebas de luchas internas en la Iglesia entre los cristianos y sus adversarios heréticos. Los escritos de los apóstoles se refieren más bien a la vida espiritual interna de la Iglesia que a una lucha externa contra los herejes. Cuando más, existían algunos gérmenes de futuras herejías que hicieron su aparición durante el período de los Padres apostólicos y escritores eclesiásticos. Estos herejes hicieron uso de la literatura del Nuevo Testamento para propagar sus falsas doctrinas, indicando así en forma indirecta el valor canónico de algunos libros del Nuevo Testamento.

La tendencia judíocristiana tuvo como principal exponente a Cerinto, contemporáneo de San Juan Apóstol en Asia Menor. El y sus discípulos empleaban el Evangelio de San Mateo, pero rechazaban la autoridad de San Pablo. Aun cuando Cerinto era hostil a los apóstoles, y en particular a San Juan, reconocía que éste era el autor del Apocalipsis y de otros escritos.[3] Después de la muerte de Cerinto aparecieron muchas otras herejías que surgían de la misma tendencia legalista judía. Los naasenos u ofitas reconocían los cuatro Evangelios, siete epístolas paulinas (a los Romanos, primera y segunda a los Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses y probablemente la dirigida a los Hebreos), y el Apocalipsis. Más tarde esta secta hizo uso de los evangelios apócrifos según los egipcios y de Tomás. El Peratae utilizó el Evangelio de San Juan y dos Epístolas (primera a los Corintios y a los Colosenses). Los sethitas reconocían los Evangelios de San Mateo y San Juan y tres Epístolas (primera y segunda a los Corintios y a los Filipenses). Los ebionitas y nazarenos recibieron el Evangelio de San Mateo, pero rehusaron aceptar la autoridad de San Pablo, a quien declararon apóstata de la ley mosaica.

La tendencia paganocristiana tuvo como primer propulsor a Simón Mago, quien estaba familiarizado con los Evangelios de San Mateo y, probablemente, de San Juan, y alude a la 1 a los Corintios y a la 1 de San Pedro. Sus discípulos dieron a conocer algunos de sus trabajos particulares bajo el nombre de Cristo y de sus discípulos, y mantuvieron escuelas en Siria, Egipto y Roma hasta el siglo III. Menandro, sucesor y

[3] Cf. Zarb, S., op. cit., 300.

alumno de Simón Mago, es mencionado por San Ireneo (cf. *Adv. Haer.* I, xxiii, 5). Basílides, discípulo de Menandro, propagó sus doctrinas gnósticas en Alejandría y Egipto (120-140) y reconoció muchos escritos del Nuevo Testamento (los Evangelios de San Lucas y San Juan, la Epístola a los Romanos, 1 y 2 a los Corintios, a los Efesios y tal vez a Timoteo); también parece haber estado familiarizado con los Evangelios de San Mateo y San Marcos, y con la 1 de San Pedro. Carpócrates, contemporáneo de Basílides en Alejandría, reconoció los Evangelios canónicos y algunas de las Epístolas paulinas. Valentino, uno de los propulsores más importantes del gnosticismo, nació en Egipto y vivió en Roma entre los años 140 y 160. Además de reconocer los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, decía haber recibido su manera de interpretar las Sagradas Escrituras de un tal Teodas, discípulo de San Pablo. Sus discípulos principales en el Occidente fueron Heracleón y Ptolomeo, y en el Oriente Marcos.

e) *Primeros testimonios en favor de los libros deuterocanónicos del Nuevo Testamento.* — Ya que estos escritos son los más discutidos entre los libros canónicos, un estudio acerca de ellos dará a conocer el uso que hicieron de los mismos los Apóstoles. El signo "x" expresa la alusión a un libro y el asterisco "*" una cita del mismo.

	Hebr.	2 Petri	2 Juan	3 Juan	Santiago,	Judas	Apoc.
Didache[4]	x						x
San Clemente R.[5]	*	x			x		x
Ep. Bernabé[6]		x					

[4] La didache cita también los Evangelios de San Mateo y San Lucas, y las siguientes Epístolas: Romanos, 1 Corintios, y 1 Pedro; alude a los Evangelios de San Marcos y San Juan y a las siguientes Epístolas: Efesios, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 Timoteo, y Tito. Cf. X, 3 = *Hebr.* 3, 4; X, 3 = *Apoc.* 4, 11; XVI, 4 = *Apoc.* 13, 2-13.

[5] San Clemente de Roma en su *Primera Epístola a los Corintios* también cita los Evangelios de San Mateo y San Lucas, y las siguientes Epístolas: Tito y Hebreos. Alude al Evangelio de San Marcos, a los Actos y a las siguientes Epístolas: Romanos, 1 y 2 Corintios, 1 Timoteo y 1 Pedro. Cf. XXXVI, 2 = *Hebr.* 1, 3 f; XI, I = 2 *Pedro* 2, 6 f; XII 1 = *Santiago* 2, 25; XXX, 2 = *Santiago,* 4, 6; XXXIV, 3 = *Apoc.* 22, 12.

[6] La Epístola de Bernabé cita también los Evangelios de San Mateo y San Marcos y las siguientes Epístolas: Romanos, 2 Timoteo,

	Hebr.	2 Petri	2 Juan	3 Juan	Santiago,	Judas	Apoc.
San Ignacio [7]					x		
San Policarpo [8]	x		x		*		x
Papías [9]							
Ps. Clemente [10]	*				*		*
Pastor de Hermas [11]	*	x			*		*
Martirio de S. Policarpo [12]					*		*
San Justino mártir [13]	x				x		*

Tito y 1 Pedro. Alude al Evangelio de San Lucas, y a la Epístola a los Gálatas. Cf. XV, 4 = 2 *Pedro* 3, 8.

[7] San Ignacio, mártir de Antioquía, cita también los Evangelios de San Mateo, San Lucas y San Juan, los Actos, y de las siguientes Epístolas: Romanos, 1 y 2 Corintios, Efesios, Colosenses, y 1 Tesalonicenses. Alude a 2 Tesalonicenses, 2 Timoteo, y 1 Pedro. Cf. *Ep. ad. Eph.*, V, 3 = *Santiago* 4, 6.

[8] San Policarpo cita también los cuatro Evangelios canónicos, los Actos y las siguientes Epístolas: Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, 1 Pedro y 1 Juan. Cf. *Ep. ad Philip*, VI, 3 = *Hebr.* 12, 28; XII, 2 = *Hebr.* 6, 20 y 7, 3; VII, 1 = 2 *Juan* 7; XII, 3 = *Santiago* 1, 4.

[9] Papías, obispo de Hierápolis en Frigia (c. 130), se refiere claramente a los Evangelios de San Mateo y San Marcos y alude al Evangelio de San Juan, 1 Pedro y 1 Juan. Andrés de Cesarea sostiene que el Apocalipsis estaba inspirado.

[10] Seudo Clemente (140 d. C.) cita también los cuatro Evangelios, Actos, todas las Epístolas paulinas (con excepción de ad Philemonem) 1 Pedro, y 1 Juan. Cf. XI, 6 = *Hebr.* 10, 23; XV, 1 = *Santiago* 5, 19 f; XVII, 7 = *Apoc.* 11, 13.

[11] El Pastor de Hermas cita también los cuatro Evangelios, los Actos y las siguientes Epístolas: Romanos, 2 Corintios, Efesios, Filipenses, 1 Tesalonicenses y 1 Pedro. Alude a 1 Corintios, 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo y 1 Juan. Cf. *Vis.* II, ii, 7 = *Hebr.* 11, 33; *Vis.* II, iii, 2 = *Hebr.* 3, 12; *Vis.* III, vii, 2 = *Hebr.* 3, 12; *Vis.* IV, iii, 4 = 2 *Pedro* 2, 20; *Sim.* VIII, vi, 4 = *Santiago* 2, 7; *Mandato* XII, vi, 3 = *Santiago* 4, 12; *Vis.* IV, ii, 1 = *Apoc.* 21, 2.

[12] El Martirio de Policarpo cita también los Evangelios de San Mateo y San Juan, Actos, Epístola de San Judas, y el Apocalipsis; parece haber una alusión al Evangelio de San Marcos y 1 Pedro.

[13] San Justino el Apologista (c. 100/110-162/163) cita también los Evangelios de San Mateo y San Lucas; alude a los Evangelios de San Marcos y San Juan, Actos y a las siguientes Epístolas: Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 2 Tesalonicenses, 1 Pedro y 1 Juan. De los libros deuterocanónicos cita Apocalipsis (cf. *Dial. c. Tryphone*, LXXXI, 4), y alude a la Epístola a los Hebreos (ibíd., XIII, 1) y la Epístola de Santiago (cf. II *Apol.* VII, 1).

Art. 2. La crisis del marcionismo y del montanismo, 150-210 [14]

Hasta el tiempo de San Justino los cristianos habían aprendido directamente de los apóstoles las enseñanzas de Nuestro Señor. Los escritos de los apóstoles eran considerados reglas de fe y de conducta. Tertuliano, escribiendo alrededor del año 200, resume en forma apropiada esta doctrina con las siguientes palabras: "La Iglesia romana une la Ley y los Profetas en un volumen con los escritos de los Evangelistas y de los Apóstoles, de los cuales deriva su fe *(De præscr.,* XXXVI).

Marción (135/140-170), el hereje, es el testigo más importante del siglo II para la historia del Canon. Llevó la tendencia paganocristiana a sus límites extremos. En su trabajo intitulado *Antitheses* rechazó todo el Antiguo Testamento, y de las escrituras del Nuevo reconoció sólo una forma abreviada del Evangelio de San Lucas y las primeras diez Epístolas paulinas. En consecuencia, repudió las Epístolas pastorales, la Epístola a los Hebreos y otros escritos apostólicos. Sus escritos sobre el limitado Canon del Nuevo Testamento no prueban que él desconociera las otras Escrituras sagradas, sino solamente que las rechazó por juzgar que los apóstoles que escribieron estas Epístolas eran demasiado judíos.

Los dos eminentes adversarios de Marción fueron San Ireneo (que lo combatió desde el punto de vista de la filosofía) y Tertuliano (que lo atacó desde el punto de vista legalista). Si bien San Justino mártir escribió un tratado contra Marción, ese trabajo se ha perdido.

San Ireneo (135/140-202/203) prueba específicamente que las escrituras del Nuevo Testamento son de origen apostólico *(Adv. Hær.* III, *Præf.)*. Insiste en el hecho de que esta predicación apostólica es autorizada, y luego habla de los cuatro Evangelios que fueron escritos en forma separada por San Mateo en hebreo, por San Marcos el discípulo e intérprete de San Pedro, por San Lucas el compañero de San Pablo, y por San Juan el discípulo del Señor, y publi-

[14] Cf. Lagrange, M. J., "Histoire Ancienne, etc.", 44-57.

cados en Efeso *(Adv. Hær.* III, 1). Acepta únicamente cuatro Evangelios canónicos y rechaza todos los apócrifos *(Adv. Hær.* III, xi, 8). Más aún; demuestra que los discursos de San Pablo coinciden exactamente con el testimonio de San Lucas en los Actos de los Apóstoles *Adv. Hær-* III, xiii, 3, y xv, 1). Además, San Ireneo en sus muchos escritos cita o alude a todas las escrituras paulinas con excepción de la Epístola a Filemón, pero no cree que el autor de la Epístola a los Hebreos haya sido San Pablo. También hizo uso de las Epístolas Católicas con excepción de la 2 de San Pedro y 3 de San Juan. Su testimonio en favor del Apocalipsis de San Juan es claro *(Adv. Hær.* V, xxvi, 1).

Aunque desgraciadamente San Ireneo no da una lista completa de los libros del Nuevo Testamento, hizo uso de todos los libros sagrados, excepto de las siguientes tres Epístolas: a Filemón, 2 de San Pedro y 3 de San Juan. Si bien cita al Pastor de Hermas, no lo reconoce como parte de las Sagradas Escrituras.

Tertuliano (160-240/250) sostiene que Marción, no siendo cristiano, no había adquirido derecho alguno de usar las Escrituras cristianas *(De Præscr.* XXXVII) y que los libros del Nuevo Testamento son de origen apostólico.

Insiste en que Marción había mutilado el Evangelio de San Lucas y en que hay cuatro Evangelios: dos escritos por los apóstoles San Juan y San Mateo, y dos por hombres apostólicos, que eran San Lucas y San Marcos *(Contra Marcionem* IV, ii y v). En sus diversos trabajos, se refiere también directamente a los Actos *(De Jejunio* II y X) y a trece Epístolas paulinas *(Contra Marcionem* IV, v, V, xix); pero atribuye la Epístola a los Hebreos a Bernabé *(De Pudic.* XX). También se refiere a la 1 de San Pedro *(De Oratione* XX), a la 1 de San Juan *(De Pudic.* XIX) probablemente a la Epístola de Santiago *(Scorpiace* XII), a Judas *(De Cultu Fem.* I, iii), y al Apocalipsis *(De Pudic.* XX; *De Præscr.* XXXIII). Parece no haber referencias sobre tres epístolas: 2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan.

De los diversos textos del Nuevo Testamento citados por Tertuliano y de su semejanza con los textos bíblicos de escritores latinos posteriores, parece muy probable que hubiera utilizado una versión latina, que probablemente contenía

también las tres Epístolas deuterocanónicas, aunque no hace referencia a éstas.

Los montanistas, así llamados por su fundador Montano (hacia el 160) de Frigia, en Asia Menor, pretendían experimentar la revelación del Abogado o Paráclito prometido en el cuarto Evangelio. Esta secta reconocía los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con excepción de la Epístola a los Hebreos. Sus propias revelaciones fueron recopiladas y llamadas "el tercer o más nuevo testamento". Estas fueron colocadas al lado de las Escrituras canónicas y a veces consideradas de mayor autoridad. Tertuliano llegó a ser uno de los miembros prominentes de esta secta.

Art. 3. Tradición eclesiástica desde el año 210 al 350

Durante el siglo III y la primera mitad del siglo IV, los testimonios del Oriente y del Occidente sobre el contenido del Canon del Nuevo Testamento son claros y valiosos.

a) *En Roma.* — San Hipólito (170/175-235) fué un intérprete destacado de la Iglesia romana, y muchos de sus trabajos nos son conocidos. Los escolásticos modernos le atribuyen el *Philosophoumena,* que primitivamente se había atribuído a Orígenes, y el Fragmento Muratoriano.[15] En sus escritos San Hipólito cita todos los libros del Nuevo Testamento, menos tres Epístolas cortas: a Filemón, 2 y 3 de San Juan. En el Fragmento Muratoriano (E. B., 1-7) se omiten cuatro Epístolas: a los Hebreos, 1 y 2 de San Pedro y Santiago. Hipólito afirma que algunos cristianos no querían leer en la Iglesia el Apocalipsis de San Pedro, y excluye las Epístolas a los de Laodicea y a los Alejandrinos, así como el Pastor de Hermas.

Novaciano (hacia el 250) es el primer escritor latino de la comunidad romana que conocemos. En sus escritos cita o alude a todos los libros del Nuevo Testamento con la posible excepción de la Epístola a los Hebreos.

Debido a las numerosas persecuciones de los cristianos, no hay más documentos de importancia hasta mediados del si-

[15] Cf. Lagrange, M. J., "Histoire Ancienne, etc.", 66-84. Este fragmento, un manuscrito mutilado del siglo VIII, fué editado por primera vez por Muratori en Milán en 1740.

glo IV. Durante la persecución de Diocleciano (285-305) el Emperador dió órdenes de quemar y destruir las escrituras cristianas.

b) *En Africa.* — San Cipriano (210-258), obispo de Cartago, no habla de los Evangelios o de los Actos, pero estos libros no nos interesan al presente. Cita diez Epístolas paulinas (dejando de mencionar la dirigida a Filemón y dudando del origen de la Epístola a los Hebreos), y la 1 de San Pedro, 1 de San Juan y el Apocalipsis. Un breve tratado llamado *Ad Novatianum* (hacia el 253), que alguna vez le fué atribuído, cita como Escrituras tanto la Epístola a los Hebreos como la Epístola de San Judas. Por el mismo tiempo el obispo Aurelio de Chullabi cita la 2 de San Juan. Así, durante este período faltan únicamente referencias a las Epístolas siguiente: a Filemón, 2 de San Pedro, 3 de San Juan y Santiago.

En un canon africano del año 359, que ha sido editado por * Mommsen, se hace mención de veinticuatro libros del Nuevo Testamento, siendo omitidas las Epístolas a los Hebreos, la de Santiago y San Juan.[16]

c) *En Alejandría.* — Clemente (150-211/216) tan sólo deja de hacer referencias a las Epístolas a Filemón, 2 de San Pedro y 3 de San Juan. Orígenes (185/186-254/255), en su homilía a Josué (VII, I), da el Canon completo de veintisiete libros. Lo mismo puede decirse de Dionisio (190-265), con la salvedad de que éste atribuía el Apocalipsis a un desconocido Juan de Efeso.

Entre los primeros manuscritos de Egipto una clara prueba de la amplia circulación de los Evangelios y de los Actos puede verse en los fragmentos de papiro. Es digno de mención P^{52} (Papiro Rylands de comienzos del siglo II), primer fragmento conocido de un manuscrito del Nuevo Testamento y argumento importante de la temprana circulación del cuarto Evangelio en Egipto. La colección Chester Beatty contiene P^{45} de comienzos del siglo III, con fragmentos de los cuatro Evangelios y de los Actos; P^{46} de principios del siglo III, que comprendía en un principio las diez siguientes Epístolas paulinas: a los Romanos, a los Hebreos, 1 y 2 a los

[16] Cf. Lagrange, M. J., "Histoire Ancienne, etc.", 86-88.

Corintios, a los Efesios, a los de Galacia, a los Filipenses, a los Colosenses, 1 y 2 a los Tesalonicenses; P^{47} del siglo III con fragmentos del Apocalipsis. Mayor prueba del uso de los libros deuterocanónicos se puede encontrar en P^{13} y P^{17}, del siglo IV, respecto a la Epístola a los Hebreos, en P^{20}, del siglo III, y P^{23} con relación a la Epístola de San Santiago, P^{18} del siglo III-IV y P^{24} del siglo IV, respecto al Apocalipsis.

Entre los unciales, el *Codex Sinaiticus,* de comienzos del siglo IV, contiene todo el Nuevo Testamento; el *Codex Alexandrinus,* de comienzos del siglo V, todos los libros del Nuevo Testamento, salvo algunos pasajes de los Evangelios de San Mateo y San Juan y de la segunda Epístola a los Corintios, que han quedado mutilados; el *Codex Vaticanus,* de comienzos del siglo IV, comprende todos los libros del Nuevo Testamento, hasta la Epístola a los Hebreos 9, 14.

d) *En Palestina.* — Eusebio de Cesarea (265-340) da una lista completa de veintisiete libros que contienen el Nuevo Testamento. Los divide en tres clases: 1ª, *homologoumena* o universalmente reconocidos: 22 libros, e. d., los cuatro Evangelios, Actos, catorce Epístolas paulinas, 1 de San Pedro, 1 de San Juan, y finalmente el Apocalipsis con la calificación: "si es considerado verdadero"; 2ª *antilegoumena* o discutidos: 5 libros, e. d., Santiago, Judas, 2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan; 3ª *spurious:* Apocalipsis. Así, Eusebio está indeciso sobre la colocación del Apocalipsis, y sufre la influencia de Dionisio al distinguir entre Juan el Apóstol y Juan el Presbítero. A Juan el Apóstol le atribuye el Evangelio y la primera Epístola; a Juan el Presbítero el Apocalipsis y las Epístolas segunda y tercera (Eusebio, *Hist. Eccl.* III, 39).

San Cirilo de Jerusalén (313/315-386) en su *Catechesis* (IV, 36), compuesta probablemente hacia el año 348, da un Canon completo del Nuevo Testamento, omitiendo únicamente el Apocalipsis.

e) *En Asia Menor.* — San Firmiliano, obispo de Cesarea en Capadocia, en una carta a San Cipriano escrita el 256 se refiere explícitamente a la Epístola deuterocanónica 2 de San Pedro.

San Metodio, obispo de Olimpo (m. 311), que fué el im-

placable adversario de Orígenes, cita todos los libros del Nuevo Testamento con excepción de dos Epístolas: 2 a los Tesalonicenses y a Filemón. Atribuye la Epístola a los Hebreos a San Pablo y el Apocalipsis a San Juan.

El Canon 60 del Concilio de Laodicea, reunido hacia el año 360 en Frigia, da una lista completa de los libros del Nuevo Testamento con excepción del Apocalipsis (E. B., 10), y es probable que esta omisión se deba a la influencia de Eusebio y de la iglesia de Antioquía.

De los tres Padres capadocios, San Basilio (330-379) admite todos los libros que comprenden el Canon del Antiguo Testamento. San Gregorio Nacianceno (328/329-389/390), en un poema titulado *De veris libris Scripturae divinitus inspiratae,* da una lista de todos los libros del Nuevo Testamento; aunque no hay referencia explícita al Apocalipsis, es posible que se contenga una implícita en el verso: "Joannes omnibus praeco ad coelos usque pertingens".[17]

San Gregorio Niseno (335-394) indudablemente sufría la influencia de su hermano San Basilio, aun cuando hay pocas pruebas de que hubiera hecho uso del Nuevo Testamento.

San Anfiloquio (340/345-403), obispo de Iconio, contemporáneo y amigo de los tres Padres capadocios, presenta un Canon completo de veintisiete libros.

f) *La iglesia de Antioquía.* — En la historia de los orígenes del cristianismo, Siria ocupa el primer lugar en razón de su antigüedad. Antioquía fué el lugar en que por primera vez los discípulos de Cristo se llamaron cristianos. Fué conocida por la permanencia de San Pedro y San Pablo, por la actividad de San Ignacio mártir, y fué sede de un obispado. En el siglo IV, Roma, Alejandría y Antioquía fueron las tres capitales de la cristiandad. La primacía y jurisdicción de Roma eran indiscutidas, pero Alejandría y Antioquía se disputaban el segundo puesto de honor, que Constantinopla, conquistó, sin embargo, después del Concilio del año 361.[18]

San Teófilo (115-182/183), sexto obispo de Antioquía, atribuye igualdad perfecta a los libros del Antiguo y del

[17] Cf. Lagrange, M. J., "Histoire Ancienne, etc.", 116 f.
[18] Cf. Lagrange, M. J., "Histoire Ancienne, etc.", 120.

Nuevo Testamento (*Ad Autolycum,* III, 12), y afirma que los Evangelistas estaban inspirados. Es el cuarto Padre en atribuir explícitamente a San Juan el Apóstol el cuarto Evangelio (ibíd., II, 22). San Jerónimo nos cuenta que compuso una armonía de los cuatro Evangelios. En su trabajo, titulado *Ad Autolycum,* emplea las siguientes Epístolas: a los Romanos, 1 a los Corintios, a los Colosenses, 1 a Timoteo y, según Eusebio (*Hist. Eccle.* IV, 24), también el Apocalipsis. Como algunos de sus escritos se han perdido, es imposible saber la extensión del Canon en la opinión de San Teófilo.

Tanto a Serapión, obispo de Antioquía (191-212), como a Pablo de Samosata (condenados el año 268 por negar la divinidad de Cristo) se los juzga sospechosos. Sabemos muy poco de la extensión de sus cánones.

Luciano (m. 312) revisó los textos griegos del Antiguo y del Nuevo Testamento. No sabemos qué libros comprendía su versión del Nuevo Testamento, pero es probable que así él como los otros Padres sirios reconocieran los cuatro Evangelios, los Actos, las catorce Epístolas paulinas, Santiago, 1 de San Pedro y 1 de San Juan, es decir veintidós libros.

g) *La iglesia siria.* La cristiandad estaba bien establecida en la región próxima a Antioquía, donde se empleaba la lengua griega. Pero la gente de las pequeñas ciudades y de las secciones rurales hablaba en su mayor parte el arameo. Este dialecto semítico tuvo dos centros principales, a saber, Adiabene (la moderna Mosul) y Edesa (la moderna Orfa), con la ciudad vecina de Nisibis, cerca de Persia.

Taciano de Adiabene (120 —después de 173) es más conocido por su *Diatessaron,* una armonía entre los cuatro Evangelios; pero según Eusebio (*Hist. Eccle.* IV, 29), alteró ciertas expresiones de los Apóstoles con el pretexto de corregir el estilo.

Afraates (275/285-356) cita los cuatro Evangelios (tal vez de acuerdo con el *Diatessaron*), los Actos y todas las Epístolas paulinas, excepto 2 a los Tesalonicenses, a Tito y a Filemón. Contiene acaso una alusión al Apocalipsis. Es de notar que cita una Epístola apócrifa de San Pablo a los Corintios, que en realidad es un extracto del apócrifo Actos de Pablo.

San Efrén (306-373), diácono de Nisibis y Edesa, escribió un comentario sobre el *Diatessaron* de Taciano y otro sobre las catorce Epístolas de San Pablo; pero en lugar de la Epístola a Filemón puso la apócrifa a los Corintios. No hay pruebas de que hubiera utilizado la 2 y 3 de San Juan y la de San Judas ya que estas Epístolas Católicas todavía no estaban traducidas al sirio, y por otra parte, ni Afraates ni San Efrén comprendían el griego.

En un Canon sirio compuesto a fines del siglo IV se mencionan los cuatro Evangelios, los Actos, las catorce Epístolas paulinas (canónicas). Las Epístolas Católicas y el Apocalipsis no se nombran, pero algunas de ellas fueron agregadas en el siglo V, y otras aun más tarde.

Es evidente que en este período de tradición eclesiástica entre los años 210 y 350 los libros apócrifos fueron en su mayor parte excluídos y no recibieron jamás reconocimiento universal. Más aún; puede verse que en los comienzos de este período Orígenes presentó un Canon completo y que, a pesar de las graves objeciones contra los libros deuterocanónicos del siglo III, éstos no fueron rechazados, sino retenidos.

Art. 4. Primera fijación del Canon (350-405)

Entre los años 350 y 405 tuvo lugar lo que se llama primera fijación del Canon para distinguirla de la fijación definitiva llevada a cabo por el Concilio de Trento. Durante este período el Canon completo de los libros del Nuevo Testamento se impuso en Egipto y en el Occidente.

a) En Egipto. — San Atanasio (295-373), patriarca de Alejandría, nos da en una de sus Epístolas festivas un Canon completo de veintisiete libros del Nuevo Testamento, que es igual al propuesto un siglo antes por Orígenes.

b) En Francia. — San Hilario de Poitiers (315-367/368) no compuso una lista de libros que comprendían el Canon del Nuevo Testamento, como hizo con el Antiguo Testamento, pero indudablemente reconoció los libros protocanónicos. También atribuyó la Epístola a los Hebreos a San Pablo, e hizo uso de la Epístola de Santiago, de la 2 de San Pedro y del Apocalipsis, cuyo autor para él, era San Juan. Así, omitió referencias a los tres libros deuterocanónicos: San Judas y 2 y 3 de San Juan.

c) En España. — Prisciliano, obispo de Ávila en Lusitania (cerca del 380), fué fundador de una secta herética, que reconocía los libros protocanónicos y los deuterocanónicos, y que dejaba de mencionar únicamente la 3 de San Juan.

d) En Italia. — San Ambrosio (340-397), obispo de Milán, utilizó todos los libros protocanónicos y los deuterocanónicos. Las únicas Escrituras del Nuevo Testamento sobre las cuales hay alguna duda son la 2 y 3 de San Juan. Atribuyó la Epístola a los Hebreos a San Pablo y el Apocalipsis a San Juan.

Ambrosiaster (cerca del 370), cualquiera que sea su identidad, editó un comentario sobre trece Epístolas de San Pablo; omitió la Epístola a los Hebreos, que él consideraba canónica, pero no paulina. En los dos trabajos existentes que llevan su nombre hace uso de todos los libros del Nuevo Testamento con excepción de la Epístola de San Judas.

e) En Africa. — San Agustín (354-430), obispo de Hipona, en su libro titulado *Doctrina Christiana* (397) nos da una lista completa de los libros del Nuevo Testamento, que es idéntica a la lista canónica de Orígenes y de San Atanasio. Bajo su influencia, el Concilio de Hipona (8 de octubre de 393) y los dos Concilios de Cartago (397 y 419) repitieron este mismo Canon (E. B., 12, 14).

f) En Roma. — El llamado Decreto de Gelasio (492-496), atribuído por algunos escritores al Papa Dámaso (cerca del 382), hace mención de los veintisiete libros del Nuevo Testamento E. B., 20). Este mismo Canon completo lo da el Papa San Inocencio I en su carta escrita el 20 de febrero del año 405 al obispo Exuperio de Tolosa (E. B., 16), y asimismo Tiranio Rufino (345-410).

En los comienzos del siglo IV, Pelagio escribió un comentario sobre las trece Epístolas de San Pablo, omitiendo la dirigida a los Hebreos. Además de estas Epístolas paulinas reconocía la Epístola de Santiago, la 2 de San Pedro y el Apocalipsis.

Art. 5. Las últimas vacilaciones en el Oriente

a) La posición de San Jerónimo. — San Jerónimo (m. 420), como Clemente de Alejandría, era sacerdote y escriturista. En su época ya era un hecho el catálogo completo de veintisiete libros que comprendían la literatura del Nuevo Testamento. Siendo como era un agudo crítico y un lector reflexivo, conocía todas las dificultades y dudas relativas a algunos de los libros deuterocanónicos y las magnificó extraordinariamente.

En una carta a Paulino, escrita por el año 394 (M. L., XXII, 548 f) dió una lista completa de libros canónicos, que es idéntica a la de las iglesias africanas. No niega la canonicidad de los libros deuterocanónicos, y en su carta a Dardano escrita hacia el 414 (M. L., XXII, 1103) hasta defiende la autenticidad paulina de la Epístola a los Hebreos y la autenticidad del Apocalipsis respecto a San Juan, pero menciona las dudas y vacilaciones de algunos de los escritores del pasado. [19]

b) La posición aislada y las inseguridades de la Iglesia Oriental. — Constantino transformó a Bizancio en una segunda Roma, y después del Concilio de Constantinopla en 381 llegó a ser la segunda en importancia dentro del Imperio, aventajando a Alejandría y a Antioquía. En el período subsiguiente fué aislada de Egipto y del Occidente debido a su Canon del Nuevo Testamento, y recibió muy poco apoyo en el mantenimiento de su posición. Las dudas y vacilaciones versaban principalmente sobre cuatro breves Epístolas Católicas (2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan, San Judas) y el Apocalipsis.

San Juan Crisóstomo (344-407) no da un catálogo de libros sagrados, aunque escribió en forma extensa. Parece que siguió la revisión de Luciano del Nuevo Testamento, que habría omitido cuatro Epístolas (2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan, San Judas) y el Apocalipsis. Teodoreto (393-457) siguió el mismo Canon que el Crisóstomo.

[19] Para la Epístola a los Hebreos cf. *De vir. ill.*, V (M. L., XXII, 647 ff); para la segunda Epístola de San Pedro, cf. *De vir. ill.*, I (M. L., XXIII, 638); para la Epístola de Santiago, cf. *De vir. ill.*, II (M. L., XXIII, 639); para la Epístola de San Judas, cf. *De vir. ill.*, IV (M. L., XXIII, 646); para la segunda y tercera Epístolas de San Juan, cf. *De vir. ill.*, IX (M. L., XXIII, 655).

Teodoro de Mopsuesta (350-428) es único en su posición. Rechaza tres Epístolas Católicas (Santiago, 1 de San Pedro y 1 de San Juan) que habían sido reconocidas por otros escritores, y jamás se refiere a ellas en sus escritos.

En las Constituciones Apostólicas (hacia el 400) no se hace mención de las Epístolas Católicas ni del Apocalipsis, ya que estos libros no fueron quizá usados en la liturgia de las iglesias sirias.

Otros testimonios dignos de mención son: Cosme Indicopleustes (hacia el 547) que reconoce las Epístolas Católicas (Santiago, 1 de San Pedro y 1 de San Juan) y declara que las otras cuatro Epístolas (2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan, San Judas) son discutidas: el Concilio Trulano (692), que no insiste sobre ningún canon particular, sino que ratifica los diversos cánones ya aceptados; Leoncio de Bizancio (485-543), que en su canon da una lista completa de libros del Nuevo Testamento; Andrés, Obispo de Cesarea en Capadocia (cerca del 600), que defiende la canonicidad y autenticidad del Apocalipsis fundado en la autoridad de los Padres.

c) La Iglesia siria. — La versión Peshitto fué probablemente trabajo de Rabula, Obispo de Edesa (412-435), y en un principio contenía los cuatro Evangelios, los Actos, las catorce Epístolas paulinas, 1 de San Pedro, 1 de San Juan y Santiago, es decir, veintidós libros. Las cuatro Epístolas Católicas más breves y el Apocalipsis faltaban todavía cuando la iglesia siria se dividió en dos bandos irreconciliables, los nestorianos y los monofisitas o jacobitas.

Los nestorianos, que creían en la existencia de dos personas en Cristo, se retiraron a Persia y más tarde introdujeron el cristianismo en China. Retuvieron la versión Peshitto del Nuevo Testamento con su canon limitado.

Los monofisitas, que profesaban una naturaleza en Cristo, aceptaron las cuatro breves Epístolas Católicas (2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan y San Judas) y el Apocalipsis después de haber sido condenados por el Cuarto Concilio General de Calcedonia el año 451. Esto se halla claro en la versión del Nuevo Testamento por Filoxeno de Mabbug

(507), que fué revisada el año 616 por Tomás de Harkel. El Concilio de Florencia (1441), en su Decreto a los jacobitas, ordenó que los veintisiete libros de Nuevo Testamento se consideraran inspirados y canónicos (E. B., 32).

Art. 6. Desde el siglo VI hasta nuestro tiempo

a) La Edad Media (692-1517). — Ciertos escritores griegos repiten algunos de los Cánones antiguos y dejan fuera al Apocalipsis. Nicéforo (m. 828), patriarca de Constantinopla, reconoce todos los libros del Nuevo Testamento con excepción del Apocalipsis, y Focio (m. 891) probablemente sostenía la misma opinión.[20] Por otra parte, Nicéforo Calisto, del siglo XIV, tiene un canon completo. A los libros inspirados y canónicos del Nuevo Testamento San Juan Damasceno (m. 754) agregó los cánones de los Apóstoles.

Las dudas que aparecen raras veces entre los escritores latinos sobre algunos de los libros deuterocanónicos se deben a las observaciones críticas de San Jerónimo. Prescindiendo de Junilio Africano (hacia el 550), que parecía seguir el Canon de Teodoro de Mopsuesta, y de San Isidoro de Sevilla (m. 636), que se limita a repetir las dudas de San Jerónimo sobre algunas epístolas, pero admite su inspiración, encontramos solamente dos testimonios más dignos de mención en el Occidente. Juan de Salisbury (m. 1183) deseaba incluir la Epístola apócrifa de San Pablo a los de Laodicea entre las Epístolas canónicas de dicho Apóstol. El cardenal Cayetano (m. 1534) sostenía que la Epístola a los Hebreos y cuatro Epístolas Católicas (Santiago, 2 y 3 de San Juan y San Judas) eran de autoridad dudosa.

b) El Concilio de Trento (1546). — Los primeros reformadores no estaban de acuerdo sobre la extensión del Canon del Antiguo Testamento. Lutero excluía el Apocalipsis y tres Epístolas (a los Hebreos, Santiago y San Judas). Zwinglio rechazaba el Apocalipsis, y Ecolampadio eliminaba todos los libros deuterocanónicos. El luterano Chemnitz (m. 1588) excluía todos los libros deuterocanónicos como

[20] Cf. Zarb, S., op. cit., 450 f.

inferiores, y esta actitud fué seguida por los luteranos hasta el siglo XVII. Sin embargo, puesto que los calvinistas no tomaron decisiones definitivas contra los libros deuterocanónicos, los luteranos volvieron al Canon completo con esta pequeña diferencia: que los cuatro libros rechazados por Lutero ocuparon el último lugar en las ediciones impresas de las Biblias luteranas.

Después que en varias reuniones de teólogos se discutieron los libros y el texto de la Biblia, el Concilio de Trento en su decreto *Sacrosancta,* del 8 de abril de 1546, canonizó formal y definitivamente los veintisiete libros por primera vez, y los convirtió en artículo de fe a fin de que todos los cristianos creyeran en su inspiración (E. B., 44 f).

Aun cuando el Concilio Vaticano (1869-1870) no repitió el Canon de los libros sagrados determinado por el Concilio de Trento, confirmó el decreto *Sacrosancta.*

Capítulo III

LIBROS NO CANÓNICOS O APÓCRIFOS DE LA SANTA BIBLIA

Aparte de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento que la Iglesia reconoce como sagrados e inspirados, hay una literatura religiosa enteramente distinta que comprende libros que en alguna ocasión fueron declarados pertenecientes al Antiguo o al Nuevo Testamento, y que son desde entonces llamados *apócrifos* (etimológicamente, *escondido, oculto*).

Entre los paganos la palabra *apócrifo* se usaba para designar libros secretos que contenían doctrinas esotéricas, conocidas únicamente por los iniciados. Los judíos distinguían los libros *genuzim* de los *hitsonim;* los primeros fueron "puestos aparte" debido a la antigüedad y a la mutilación, en tanto que los últimos representaban aquellos que fueron puestos "fuera" de la lista de libros sagrados, y así hasta cierto punto podían ser considerados apócrifos por los judíos.

Los apóstoles, apologistas y escritores eclesiásticos entendían el término de distintas maneras. Para San Jerónimo y San Agustín p. e., *libros apócrifos* quería decir libros de origen oculto o de falsa autoridad. Para Orígenes y el mismo San Agustín designaban libros que contenían cosas contrarias a la fe o que eran objetables de algún otro modo. Para algunos (p. e., Rufino, Orígenes) significaban libros que no se permitía leer en público en los servicios de la Iglesia. Para otros (p. e., San Jerónimo), libros que no eran canónicos.

El objeto de los escritores de estos libros apócrifos no era único. Entre los escritores del Antiguo Testamento apócrifo era posible un triple fin: *halachic* (e. d., jurídico), fortalecer la ley mosaica por medio de nuevas reglamentaciones e interpretaciones; *haggadic* (e. d., moral), adornar la narración bíblica con historias ficticias y dar consejos que excitaban a la piedad; *apocalyptic* (o profético), engendrar esperanzas entre los judíos oprimidos al publicar, en nombre de algún patriarca o profeta, su liberación y su salvación por medio del Mesías. Los escritos apócrifos cristianos a menudo estaban destinados a satisfacer la curiosidad de los fieles al proporcionarles relatos omitidos por los libros del Nuevo Testamento, pero no pocas veces también eran compuestos por herejes y publicados bajo nombres ficticios en apoyo de sus doctrinas falsas.

La severa actitud de la Iglesia en lo referente a los libros apócrifos explica por qué muchos de ellos no los conocemos actualmente sino de nombre. Sin embargo, no pocos de estos libros existen todavía.

Los libros apócrifos pueden ser estudiados por el intérprete bíblico con gran provecho. Los libros apócrifos del Antiguo Testamento dan luz sobre materias religiosas y morales, esperanzas mesiánicas y condiciones históricas que prevalecían entre los judíos al tiempo de su composición. Los libros apócrifos del Nuevo Testamento sirven para apreciar las doctrinas y opiniones muy en boga entre los fieles y los herejes en los primeros siglos del cristianismo. A menudo contienen material digno de crédito; por ejemplo, el Protoevangelio de Santiago es el primer documento que menciona a los padres de la Santísima Virgen y su presentación en el templo.

Muchos de estos escritos eran tenidos en gran estima por los apóstoles y los primeros escritores cristianos. Los Setenta y algunos de los manuscritos de la versión Latina Antigua contenían el 3 de Esdras. La edición Sixtino-Clementina de la Vulgata agrega después de los libros canónicos la plegaria de Manasés junto con el 3 y 4 de Esdras, y la liturgia romana hace uso de algunos de estos textos apócrifos.

Art. 1. Los libros apócrifos del Antiguo Testamento

Bibliografía. — * Bousset-Gressmann, W., "Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter" (3 ed., Tubinga, 1926), 6-52;

* Charles, R. H., "The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English" (2 vols., Oxford, 1913); Felten, J., "Neutestamentliche Zeitgeschichte", I (2 ed., y 3 ed., Regensburgo, 1925), 537-642; Frey, J. B., en D. D. L. B. (Supl.), s. v., "*Apocryphes de l'Ancien Testament*"; * Kautzsch, E., "Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes" (2 vols., Tubinga, 1900-1921); Lagrange, M. J., "Le Messianisme chez les Juifs" (París, 1909); Riessler, P., "Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel" (Augsburgo, 1928); * Schuerer, E., "Geschichte des Jüdischen Volkes", III (4 ed., Leipzig, 1909), 268-407, 524-528, 555-592; Székely, S., "Biblioteca Apocrypha", I (Friburgo, i. Br., 1913).

Estos libros pueden muy bien agruparse en dos categorías generales: a) los de origen palestino, y b) los de origen griego. En ambas clases los fines u objetos de los escritores se hallan de manifiesto en el contenido de sus libros.

a) LOS LIBROS APÓCRIFOS DE ORIGEN PALESTINO [1]

He aquí los principales:

1º El Libro de Henoc (apocalíptico), 175-164 a. C.

2º El Libro de los Jubileos (haláquico), 150 a. C. aproximadamente.

3º Los Testamentos de los Doce Patriarcas (hagádico), 150-100 a. C. aproximadamente.

4º Los Salmos de Salomón (hagádico), 80-40 a. C.

5º El documento Sakodita (haláquico y hagádico), siglo II a. C. al año 70 después de C.

6º La Asunción de Moisés (apocalíptico), 7 aprox. después de Cristo.

7º La Ascensión de Isaías (haláquico), siglo I después de Cristo.

8º 4 Esdras (apocalíptico), siglo I después de Cristo.

9º Apocalipsis sirio de Baruc (apocalíptico), 100-125 después de Cristo.

1º El Libro de Henoc. [2] — De carácter apocalíptico, este libro es de suma importancia para el conocimiento de la teología judía del siglo II a. C. Se usaba como un trabajo

[1] Cf. Frey, J. B., op. cit., 357.

[2] Cf. Martin, F., "Le Livre d'Hénoch" (París, 1906); Vitti, A., "Ultime critiche su Enoc etiopico" en Biblica, XII (1931), 316-325.

autorizado por otros escritores apócrifos, por los apóstoles y por los escritores eclesiásticos. El trabajo original estaba escrito en hebreo o arameo y fué traducido al griego. Esta versión griega sirvió de base a las traducciones etíope y latina (siglo IV o V p. C.).

La traducción etíope del libro no ofrece unidad literaria. Es una agrupación de diversas partes inconexas que expresan las opiniones religiosas y morales del pueblo judío. El patriarca Henoc, que anduvo con Dios y fué llevado al cielo por Él (*Gen.* 5, 24), aparece en toda la obra, dándole así cierta aparente unidad.

La obra se compone de seis secciones. La primera (caps. 1-36), llamada la parte angelológica, trata de los viajes de Henoc por la tierra y el infierno y de los ángeles; fué escrita durante la persecución de Antíoco IV Epifanes (175-164 a. C.). La segunda sección (caps. 37-39), llamada el libro de las Parábolas, trata del destino futuro de los justos y de los pecadores, y es la parte más importante del libro. Tiene algunas referencias al "Hijo del Hombre", todas las cuales no pueden explicarse como interpolaciones cristianas; habla también del Mesías o "Ungido" y del "Elegido".

Esta sección corresponde también al período de Antíoco IV Epifanes y Matatías. La tercera sección (caps. 72-82), llamada el libro de la Astronomía, explica los cursos del sol, la luna, las estrellas, los vientos, etc.; fué escrita antes de la composición del libro de los Jubileos. La cuarta (caps. 83-90), llamada el libro de Visiones históricas, describe la historia del mundo, donde los hombres son representados como animales diferentes; fué escrito antes de la muerte de Judas Macabeo (161 a. C.). La quinta (caps. 93; 91, 12-17), llamada el Apocalipsis de las Semanas, divide la historia del mundo en diez períodos de semanas, de los cuales siete ya han pasado, mientras los otros tres están por venir; puede ser fácilmente asignada al primer período de los Macabeos. La sexta sección (caps. 91-105), llamada el libro de la Exhortación y de la Maldición, demuestra cómo Henoc recomienda al justo que permanezca firme en su fe y le da un esbozo de las recompensas eternas. Al mismo tiempo, predice los terribles castigos para los pecadores y

les reprocha sus crímenes. El período histórico que coincide con esta sección es el del reinado de Antíoco IV Epifanes.

La redacción final de estas diversas secciones se hizo en el primer siglo anterior a la era cristiana, en el que se agregaron algunos elementos nuevos.

2º *El Libro de los Jubileos.* [3] — Este trabajo es de carácter haláquico, y debe su nombre al hecho de contener la historia del mundo desde su creación hasta el Testamento Sinaítico en períodos de cuarenta y nueve años. Es a veces llamado *Leptogenesis* (e. d., pequeño Génesis), porque da un comentario sobre dicho libro. Se le denomina también el Apocalipsis de Moisés, porque trata de Moisés como de quien recibió las revelaciones divinas contenidas en el libro.

El libro fué escrito en hebreo cerca del año 150 a. C. y fué más tarde traducido al griego y al sirio.

Del griego se hicieron traducciones al latín y al etíope; de esta última versión se ha encontrado y se ha editado un texto completo.

3º *Los Testamentos de los Doce Patriarcas.* [4] — Esta obra es de carácter hagádico, y su propósito es conservar las últimas palabras de los doce hijos de Jacob a sus hijos. En cada discurso hay tres partes: la autobiografía del patriarca, una exhortación moral y una profecía referente al destino futuro de la tribu. El tema general del libro es ético; así Rubén habla de la fornicación, Simeón de la envidia, Leví del orgullo y del sacerdocio, Judas de la valentía, de la avaricia y la fornicación, Isacar de la sencillez, Zabulón de la compasión y de la misericordia, Dan de la ira y la mentira, Neftalí de la bondad, Gad del odio, Aser de los dos caminos abiertos al hombre: el vicio o la virtud, José de la castidad y Benjamín de una actitud mental honesta.

El libro fué primitivamente escrito en hebreo o arameo en la segunda mitad del siglo II a. C. El texto semítico ori-

[3] Cf. Martín, F., "Le Livre des Jubilés, but et procédés de l'auteur; ses doctrines", en R. B., VIII (1911), 321-344; 502-503; Tisserant, E., "Fragments syriaques du Livre des Jubilés" en R. B., XXX (1931), 55-86; 206-232.

[4] Cf. Greitemann, W., "De Messia ejusque Regno in Testamentis duodecim Patriarcharum" en V. D., XI (1931), 156-160, 184-192.

ginal se ha perdido, y el texto griego vertido de aquél contiene muchas interpolaciones cristianas.

4º *Los Salmos de Salomón.* [5] — Los Salmos, dieciocho en número, son de carácter hagádico. El autor expresa su entera confianza en la bondad y justicia de Dios, su desprecio por los pecadores que atropellan las cosas más sagradas para Israel y que viven en el más vergonzoso de los libertinajes, su horror en vista de las desgracias que aplastan a su país natal, su esperanza invencible de un futuro mejor que el Mesías ha de inaugurar. El deseo más ardiente por la llegada del Mesías, llamado "el rey, el hijo de David", está expresado en los Salmos 17 y 18.

Estos salmos fueron compuestos entre el fin del reinado de Alejandro Janeo (es decir, hacia el año 80 y el 40 a. C.). En particular, los salmos 8 y 17 fueron escritos después de la toma de Jerusalén por Pompeyo (63 a. C.), y el salmo 2 después de su muerte en Egipto (el 28 de septiembre, año 48 a. C.). El autor (si es que todos fueron escritos por uno mismo) fué un piadoso judío de Jerusalén, que compuso estos salmos en hebreo o en arameo. Nadie puede decir con seguridad por qué se atribuyen a Salomón. O éste era el nombre del autor, o tal vez un título que algún escriba le agregó más tarde.

5º *El Documento Sakodita.* — Consta de dos partes. La primera (caps. 1-9), de carácter hagádico, alude a una gran catástrofe que ocurrió en el pueblo judío. Por aquel tiempo, el "maestro de justicia" con sus fieles seguidores, llamados los "hijos de Sadoc", salieron de Palestina y se retiraron a Damasco, donde establecieron un nuevo Testamento. La segunda parte (caps. 10-20), de carácter haláquico, contiene los documentos legales de esta comunidad, que está constituída por cuatro clases de gente: sacerdotes, levitas, seglares y prosélitos. La formación de esta nueva comunidad judía sería escrupulosamente observada hasta la llegada del Mesías. El idioma del manuscrito del siglo XI, descubierto en 1910 en Geniza en El Cairo (Egipto), es un buen hebreo.

[5] Cf. Viteau-Martin, "Les Psaumes de Salomon" (París, 1911); Ab. Alpe., A., "Christologia in Psalmis Salomonis" en V. D., XI (1931), 56-59, 84-88.

Se han formulado varias teorías referentes al tiempo de su composición. * Charles considera este documento como un movimiento de reforma entre los sacerdotes del siglo II a. C. Según esto, representa la primera ruptura del partido con sus hermanos, los sacerdotes saduceos. Después que hubieron establecido este nuevo acuerdo en Damasco, regresaron a Palestina y se declararon en abierta lucha con los fariseos. Según Charles, el libro fué escrito entre los años 18 y 8 a. C., durante el gobierno de Herodes el Grande. El padre Frey sostiene también que estos reformadores partieron para Damasco en el siglo II (176 a. C.), y que eran opuestos a los sacerdotes helenizantes en la época de los seléucidas; empero, no eran tanto saduceos reformados como reaccionarios mesiánicos. Aunque el documento original puede haber sido escrito entre el fin del siglo II a. C. y la destrucción del templo por Tito el año 70, Frey cree que fué compuesto probablemente en el siglo II a. C., debido a las fuertes invectivas contra el sacerdocio helenizante y el tinte macabeo que se da a las esperanzas mesiánicas del nuevo partido.

6º *La Asunción de Moisés.* [6] — Este trabajo es de carácter apocalíptico, y los escrituristas lo llaman también la Ascensión de Moisés o el Testamento de Moisés. Fué editado primero en 1861 por Ceriani, tomándolo de un manuscrito latino del siglo VI descubierto en la biblioteca ambrosiana de Milán. Las primeras tres líneas (que abarcan también probablemente el título), así como el final del libro, se han perdido. Este libro, tal como está, contiene el testamento de Moisés a Josué. Moisés antes de su muerte designa a Josué como su sucesor y predice los destinos futuros del pueblo, su entrada en la tierra prometida, el cisma de las diez tribus, la destrucción de Jerusalén y del templo, el cautiverio, el regreso de dos tribus del destierro, la impiedad de los sacerdotes y de los reyes, las persecuciones, y el juicio del cielo por el cual Israel será levantado a las estrellas, desde donde mirará hacia abajo y verá a sus enemigos en el infierno. Finalmente, Moisés anima a su sucesor.

[6] Cf. Sigwalt, C., "Die Chronologie der Assumptio Mosis" en B. Z., VIII (1910), 372-376.

El libro fué compuesto después de la deposición de Arquelao el año 6. La traducción latina estaba basada en un texto griego, pero el libro original fué escrito por un piadoso judío palestino en hebreo o en arameo.

7º *La Ascensión de Isaías.* — Este trabajo es de carácter haláquico y se compone de varias partes: a) el martirio de Isaías, que fué conocido por Orígenes y parece haber sido escrito en el siglo I de nuestra era; b) el testamento de Ezequías, un Apocalipsis cristiano de fines del siglo I; y c) la Visión o Ascensión de Isaías, de la primera mitad del siglo II. Estos diversos escritos fueron recopilados y unidos en forma de libro en el siglo III o IV.

En el martirio de Isaías se narra cómo el profeta incurrió en la ira del rey Manasés y fué aserrado en dos por mandato del monarca. Esta tradición estuvo muy arraigada en los primeros siglos de la era cristiana tanto entre los judíos como entre los cristianos. La Ascensión de Isaías gozó de gran popularidad entre los primeros herejes.

La versión etíope completa y las fragmentarias latina y eslava se basan en un texto griego, que se ha conservado sólo parcialmente [6a].

8º *Cuarto Libro de Esdras.* [7] — Este trabajo es de carácter apocalíptico, y fué uno de los libros apócrifos de más amplia circulación y lectura. Tanto los Padres latinos como los griegos hicieron uso de él, y fué traducido al sirio, etíope, árabe, armenio, sahídico y a las lenguas georgianas. En el Occidente fué ampliamente divulgado por medio de muchos manuscritos latinos de la Biblia, y se encuentra al final de nuestra edición autorizada de la Vulgata Latina. Sólo los capítulos 3 a 14 pertenecen al texto apócrifo original judío,

[6a] Cf. Tisserant, E., "Ascension d'Isaie" (París, 1909).

[7] Cf. Garofalo, S., "De Judaeorum fatis religiosis in apocryphis Libro IV Esdræ", en V. D., XV (1935), 280-287; Holzmeister, U., "Requiem aeternitatis dona eis, Domine et «lux perpetua» luceat eis" en V. D., XVII (1937), 321-328; Keuler, J., "Die Eschátologische Lehre des vierten Esrabuches" en B. S., XX-ii (1922); Mazerski, J., "Libri IV Esdrae doctrina hamartologica" en V. D., XII (1932), 374-376, XIII (1933), 84-90, 215-222, 247-250, 359-370; Pelaia, B. M., "Eschatalogia Messianica IV Libri Esdrae" en V. D., XI (1931), 244-249, 310-318; Sigwalt, C., "Die Chronologie des 4 Buches Esdras" en B. Z., IX (1911), 146-148.

mientras que los capítulos 1-2 [8] y 15-16 son adiciones cristianas.

Los capítulos judíos originales contienen siete visiones que fueron ofrecidas a Esdras en Babilonia durante el destierro, treinta años después de la destrucción de Jerusalén. La misión del Mesías y la de la era mesiánica están acentuadas en estas visiones. En la última se le ordena a Esdras que escriba algunos libros de instrucción para las generaciones futuras, porque la Ley había sido quemada y nadie conocía ya los trabajos de Dios. Luego, durante cuarenta días, Esdras, lleno de sabiduría divina dictó a cinco escribas y editó noventa y cuatro libros. De éstos, veinticuatro (e. d., los libros canónicos) debían publicarse para todos, y setenta libros reservarse únicamente para los sabios e instruídos. Luego, "después de haber escrito todas estas cosas" Esdras fué llevado lejos. Casi todos los escrituristas concuerdan en que la sección judía fué escrita a fines del siglo I de nuestra era por un judío palestino, en hebreo o en arameo.

El valor canónico de este libro, así como el del 3 de Esdras, fué rechazado por San Jerónimo: "Nec quemquam moveat, quod unus a nobis liber (Esdrae) editus est, nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur" ("Nadie se deje impresionar porque hayamos publicado un libro (el de Esdras) ni se deleite con los sueños de los apócrifos tercero y cuarto").

9º *El Apocalipsis sirio de Baruc.* [9] — Conocemos este trabajo sólo a través de un manuscrito sirio de la versión Peshitto, descubierto por Ceriani y publicado por primera vez en 1871.

La obra se propone describir las revelaciones hechas a Baruc, el secretario de Jeremías, inmediatamente antes y después de la destrucción de Jerusalén por los babilonios. Estas revelaciones terminan con el período mesiánico. A este Apocalipsis se agrega una carta de Baruc a las nueve tribus y media (caps. 78-86), que aparece en muchos manuscritos sirios.

El libro fué escrito en los comienzos del segundo siglo de nuestra era y después de la composición del 4 de Esdras. La traducción siria se basó en un texto griego, pero el lenguaje original del Apocalipsis fué el hebreo o el arameo.

[8] 2, 34 f es usado en el Introito de la Misa de Difuntos, y 2, 37 en el Introito de la Misa del martes después de la fiesta de Pentecostés.

[9] Cf. Sigwalt, C., "Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse", en B. Z., IX (1911) 397 f; A. Vallisoleto, X. M., "Christologia in apocalypsi Baruch Syriaca" en V. D., XI (1931), 212-221.

b) Los libros apócrifos de origen helenista [10]

Los principales pueden enumerarse como sigue:

1º Sibilas judías (apocalíptico), tercer libro, 140 a. C. aproximadamente.
2º 3 Macabeos (haláquico), siglo I a. C. - 70 después de Cristo.
3º 3 Esdras (haláquico), siglo I a. C. o antes quizá.
4º Plegaria de Manasés (hagádico), algún tiempo a. C.
5º 4 Macabeos (hagádico), al comenzar la era cristiana.
6º Libro eslavo de Henoc (apocalíptico) al comenzar la era cristiana.
7º Libros apócrifos o fragmentos.

1º *Las Sibilas judías.* — Este libro es de carácter apocalíptico y forma tan sólo una parte de doce libros de oráculos sibilinos.

La mayor parte de estos oráculos fueron compuestos por cristianos. Los críticos modernos son casi de un mismo parecer al declarar que el tercer libro es de origen judío, y la mayoría de ellos concuerda en que el cuarto y quinto libros fueron compuestos por autores judíos.

Los judíos de la dispersión deseaban demostrar que no eran en modo alguno inferiores a los paganos en cultura y compusieron estos trabajos sibilinos a modo de propaganda religiosa.

El primero y segundo libro de oráculos sibilinos son una combinación de elementos judíos y cristianos, y tratan del período de la creación del mundo hasta su fin. El tercer libro, la parte judía más antigua, fué compuesto en Alejandría, Egipto, por el año 140 a. C. Denuncia a los idólatras y los amenaza con toda clase de castigos; predice el castigo divino de los enemigos del pueblo judío y la llegada del

[10] Cf. Frey, J. B., op. cit., 357, 423-460.

Mesías, así como su victoria final. El cuarto libro predice los castigos de Asia y Europa y urge a sus habitantes a reconciliarse con Dios; de otro modo la tierra será destruída por el fuego (cf. IV, 172-179: "Dies irae, dies illa, solvet saeclum in favilla, teste David cum Sibylla") ("Día aquel, día de ira, en que el mundo quedará reducido a cenizas, según David y la Sibila", etc.).

El quinto libro contiene diversos relatos sobre la batalla de las estrellas en la que el mundo será incendiado.

Todos los oráculos sibilinos fueron escritos en hexámetros griegos. Las partes judías fueron compuestas en el siglo II a. C. y las cristianas entre los siglos II y IV de nuestra era.

2º *Tercer Libro de los Macabeos.* — Este trabajo es de carácter haláquico. El título es un nombre erróneo, ya que la obra no tiene nada que ver con la historia de los Macabeos. Su tema, sin embargo, como el de los libros de los Macabeos canónicos, es la persecución de los judíos.

El libro cuenta que, después que Ptolomeo IV Filopátor (221-204 a. C.) fué advertido por los judíos de Jerusalén de que no debía entrar en el templo, empezó a planear su venganza contra los hebreos de sus dominios. Hizo que llevaran un gran número de ellos al hipódromo de Alejandría, pero por un milagro especial fueron salvados.

Todo el relato es una fábula midrashic. No hay pruebas de tal suceso milagroso en ninguno de los libros judíos. Josefo relata algo similar durante el reino de Ptolomeo VII Physcos (170-164 y 145-117 a. C.), pero la época y las circunstancias varían con relación a las referidas en el libro apócrifo de los Macabeos (cf. c. *Apionem* II, 5). Es posible que ambos relatos estén basados en algún acontecimiento histórico real, pero en su forma presente es imposible saber lo que sucedió y cuándo sucedió. El autor deseaba consolar a sus correligionarios y fortalecer su fe durante el período de pruebas y persecuciones.

El libro se escribió en el siglo I a. C. o en el siglo I de nuestra era, pero antes de la destrucción del templo. Fué escrito en griego, y probablemente en Alejandría. No se encuentran vestigios de su contenido en la literatura judía, pero el libro fué aceptado por algunas de las Iglesias griegas,

sirias y armenias. Ninguno de los manuscritos de la Vulgata Latina contiene este libro apócrifo.

3º *Tercer libro de Esdras.*[11] — Esta obra es de carácter haláquico, y el título deriva de los manuscritos de la Vulgata. Es designado como el *primer (A)* libro de Esdras en los Setenta y en las versiones Latina antigua y siria por su posición inmediatamente anterior a los libros canónicos de Esdras y Nehemías; los dos últimos se han unido para formar un solo libro en los Setenta, llamado el *segundo (B)* libro de Esdras.

El contenido total de este tercer libro de Esdras, con excepción de unos pocos pasajes, puede encontrarse en los libros canónicos de los Paralipómenos, 1 y 2 de Esdras (o Nehemías), y trata de la historia del templo desde el gobierno de Josías (640-609 a. C.) hasta su reconstrucción después del destierro y la reanudación de los servicios divinos bajo Esdras.

El origen de este libro es discutido. Algunos escrituristas sostienen que el 3 de Esdras o Esdras *A* era la versión original de los libros canónicos de Esdras llevada a cabo por los Setenta, mientras que Esdras *B* representaba la versión de los mismos hecha por Teodoción. Otros sostienen que el 3 de Esdras es únicamente una compilación griega que se hizo en el siglo I o II a. C. de los libros canónicos mencionados arriba. Parece más probable que esta versión griega del 3 de Esdras se realizó de un texto hebreo o arameo, el prototipo del cual difiere del texto masorético, y que el pasaje del 3, 1 al 5, 6 (que no tiene paralelo en los libros canónicos) fué tomado de alguna otra fuente.

El valor canónico de este libro presenta cierta dificultad. Muchos escrituristas protestantes afirman equivocadamente que este libro debería ser reconocido como canónico, y que fué excluído sin razón de las listas canónicas por San Jerónimo y por los Concilios de la Iglesia.

Es cierto que este libro estaba en lista con los libros canónicos en muchos manuscritos griegos y en la versión

[11] Cf. Bayer, E., "Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia" en B. S., XVI (1911); Fischer, J., "Das apokryphe und das kanonische Esrabuch" en B. Z., II (1904), 351-364; Riessler, P., "Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches" en B. Z., V (1907), 146-158.

latina antigua y que era citado como escrito inspirado por algunos Padres. Pero al mismo tiempo debe hacerse notar que este reconocimiento no fué ni universal ni constante. Los Padres y los escritores eclesiásticos, cuando enumeran oficialmente los libros recibidos por la Iglesia, reconocen solamente los libros canónicos 1 y 2 de Esdras (Nehemías), y excluyen el 3 de Esdras (así, Melitón, Orígenes, San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio, Rufino, San Jerónimo, San Agustín, Leoncio y Junilio). Debe tenerse en cuenta también que el testimonio de muchos Padres citados por los escrituristas en favor de la canonicidad del libro es poco seguro. Así sucedió que durante cierto período el asunto permaneció dudoso, y algunos de los Padres y escritores eclesiásticos atribuían la inspiración divina al libro, pero desde el siglo v se consideró apócrifo, al menos en la Iglesia latina.

En cuanto a la época de la composición de este libro puede decirse que fué escrito en el siglo I a. C. o aun antes. El autor fué un judío que probablemente vivía en Alejandría. La liturgia católica hace uso de este libro (5, 40) en el Ofertorio de la Misa de la elección del Pontífice Romano: "No deberían participar de las cosas sagradas, hasta que se alzara un alto sacerdote en manifestación y verdad." Puede encontrarse también el libro en el apéndice de la edición de la Vulgata Sixtino-Clementina.

4º *La Plegaria de Manasés.* — Esta obra, de carácter hagádico, debe su origen a una narración del libro de los Paralipómenos. Cuando el rey Manasés fué conducido como cautivo a Babilonia, dirigió una plegaria a Jahweh y se arrepintió. Rogó a Dios ardientemente. Su plegaria fué escuchada y le fué permitido regresar a Jerusalén y a su reino. "Sus plegarias están contenidas en los anales de los Reyes de Israel y en las Crónicas de Hozai" (2 *Par.* 33, 12 f; 33, 18 f). Esta plegaria fué un intento que se hizo para suplir un vacío en el texto sagrado.

La plegaria que consta de una divina alabanza (vv. 1-7), un perdón de los pecados (vv. 8-14), y una doxología (v. 15), puede encontrarse en muchos manuscritos de los Setenta, en la Didascalía y en las Constituciones Apostólicas. En los manuscritos de la Vulgata se halla colocado

después del segundo libro de los Paralipómenos. Puede encontrarse también en el apéndice de la edición de la Vulgata Sixtino-Clementina. La plegaria parece haber sido escrita en idioma griego por un judío helenista en el siglo I anterior a la era cristiana.

5º *Cuarto libro de los Macabeos.* — De carácter hagádico, esta obra intenta demostrar que la razón dirigida por la piedad posee el mayor de los poderes para vigilar las pasiones. Este tema se halla ilustrado por hechos tomados de la historia judía, por ejemplo el valor de Onías, el martirio de Eleazar y los heroicos sufrimientos de los siete hermanos y de su madre. El autor demuestra conocimiento de la retórica griega y de la filosofía estoica. No hay razón suficiente para sostener con Eusebio y San Jerónimo que el autor fué Flavio Josefo. El libro fué escrito por un judío helenista probablemente en los comienzos de la era cristiana.

6º *El libro eslavo de Henoc (o los Secretos de Henoc).*— De carácter apocalíptico, esta obra contiene 68 capítulos que describen las diversas visiones de Henoc, a las que se agregan lecciones morales. El libro original fué escrito en griego o más probablemente en lengua semítica (e. d., hebreo o arameo). Lo que fué antes de la destrucción del templo, y por tanto, en la primera parte del siglo I de la era cristiana.

7º *Obras apócrifas posteriores o fragmentos.* — Los libros apócrifos y fragmentos restantes son mencionados por los Padres y escritores eclesiásticos, y a veces específicamente proscritos. Sin embargo, como ninguno de ellos es de gran importancia, bastará dar una lista de sus títulos:

El Paralipómeno de Jeremías (haláquico),
El Testamento de Job (haláquico),
El Testamento de Salomón (haláquico),
El Apocalipsis de Elías y Sofonías (apocalíptico),
El Libro apócrifo de Ezequiel (apocalíptico),
La Vida de Adán y Eva (haláquico),
El Apocalipsis de Moisés (haláquico),
El Testamento de Adán (haláquico),
El Apocalipsis de Abrahán (apocalíptico),
El Testamento de Abrahán (apocalíptico).

Art. 2. Los libros apócrifos del Nuevo Testamento

Bibliografía. — Amann, É., en D. D. L. B. (Supl.), s. v., *"Apocryphes du Nouveau Testament"*; * Hennecke, E., "Neutestamentliche Apokryphen" (2 ed., Tubinga, 1924); Idem, "Handbuch zu den N. T. Apokryphen" (Tubinga, 1904); * James, M. R., "The Apocryphal New Testament" (Oxford, 1924).

En forma análoga a la división general de los libros canónicos del Nuevo Testamento, los libros apócrifos se dividen en Evangelios, Actos, Epístolas y Apocalipsis. La mayor parte de esta literatura apócrifa se publicó en los siglos II y III.

No todo lo que Nuestro Señor hizo y enseñó está contenido en los Evangelios canónicos (cf. *Juan* 20, 30; 21, 25), pues hay muchas cosas, especialmente dichos o refranes, que han sido conservados y transmitidos por la tradición. Estos dichos de Cristo, que no están contenidos en los Evangelios canónicos, se llaman *agrapha* [12] (e. d., no escritos). Muchos de ellos se encuentran repartidos en los escritos de los Apóstoles, en diversos manuscritos bíblicos, y en unos pocos fragmentos de papiro. Sin embargo, los escrituristas no juzgan auténticos muchos de ellos.

a) Los Evangelios apócrifos [13]

Los Evangelios apócrifos pueden ordenarse en varios grupos según el fin de sus autores: 1º, Evangelios rivales; 2º, Evangelios heréticos, o 3º, Evangelios suplementarios o ficticios.

1º *Los Evangelios rivales.* — Entre los Evangelios del tipo sinóptico, que estuvieron más o menos en oposición con los Evangelios canónicos, pueden mencionarse tres Evangelios utilizados por los judíos cristianos (el Evangelio de los ebionitas o de los doce Apóstoles, el Evangelio de los nazarenos y el Evangelio según los hebreos), el Evangelio según los egipcios, y el Evangelio de Pedro. De estos Evangelios quedan solamente fragmentos.

[12] Cf. * Resch, A., "Agrapha" (Leipzig, 1906); Vaganay, L., en D. D. L. B. (Supl.), s. v. *"Agrapha"*; Da Fonseca, A. G., "Agrapha" en V. D. (1922), 300-309; Jacquier, E., "Les Sentences du Seigneur Extracanoniques" en R. B., XV (1918), 93-135; Lagrange, M. J., "Une des paroles attribuées à Jésus" en R. B., XXX (1921), 233-237; Idem. "La seconde parole d'Oxyrhynque" en R. B., XXXI (1922), 427-434; Vogels, H. J. "Ein apokrypher Zusatz im Mt. Evangelium" (20, 28)", en B. Z., XII (1914), 369-390.

[13] Cf. Vitti, A., "Evangelia apocrypha" en V. D., III (1923), 20-27.

El Evangelio de los ebionitas (llamado por algunos el Evangelio de los doce Apóstoles) fué escrito entre los años 150 y 200 y contenía los errores de la secta ebionita. Todo nuestro conocimiento de este Evangelio deriva de San Epifanio, quien dice que el autor de este trabajo apócrifo falsificó el Evangelio de San Mateo. El Evangelio de los nazarenos es conocido solamente por algunas alusiones que hacen a él los Padres.

El más importante de estos Evangelios judíocristianos es el Evangelio según los hebreos. [14] Este es frecuentemente mencionado por los Padres (e. g., San Ireneo, Hegesipo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, San Epifanio y San Jerónimo). Fué escrito en arameo. San Jerónimo lo tradujo al griego y al latín *(De vir. ill.)*, y declaró que mucha gente lo creía el verdadero y auténtico Evangelio de San Mateo *(In Mat.* 12 y 13). Parece muy probable que este Evangelio apócrifo fuera una edición revisada del Evangelio de San Mateo canónico, que recibió adiciones de los otros Evangelios canónicos, y que fué usado por los nazarenos que huyeron a la región de Transjordania poco antes de la destrucción de Jerusalén el año 70. [15]

El Evangelio según los egipcios fué compuesto en Egipto por el año 150, y se lo menciona como condenado por Clemente de Alejandría, San Hipólito y San Epifanio. Varias sectas heréticas (encratitas, valentinianos, naasenos y sabelianos) emplearon este escrito como base de sus herejías.

El Evangelio de Pedro es mencionado por Orígenes *(In Mat.* 10, 17). Eusebio lo coloca entre los escritos apócrifos *(Hist. Eccl.* III, 25), y afirma que el obispo Serapión de Antioquía había permitido que el Evangelio fuera leído por los miembros de la parroquia en Rhossus, pero que, cuando el mismo Serapión leyó el libro más tarde y descubrió que contenía herejías (e. d., de carácter docético), prohibió su lec-

[14] Cf. Lagrange, M. J., "L'Évangile selon les Hébreux" en R. B. XXXI (1922), 161-181, 321-349.

[15] Cf. Höpfl, H., op. cit., 100.

tura *(op. cit.,* VI, 12). El libro fué compuesto en Siria antes del 150. En 1884 se encontró en Akmim, Egipto, un manuscrito del siglo VIII-XII, que contiene la mayor parte de la historia de la Pasión y de la Resurrección. [16]

2º *Los Evangelios heréticos.* — Estos Evangelios fueron escritos por los herejes para defender sus falsas enseñanzas, y pueden agruparse en dos clases: los Evangelios seudepigráficos y los Evangelios falsificados.

De los Evangelios seudepigráficos corrientes entre los gnósticos pueden señalarse el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Matías, el Evangelio de Felipe, el Evangelio de Judas, el Evangelio de Bartolomé, y el Evangelio de Bernabé.

El Evangelio de Tomás (mencionado por Orígenes, San Hipólito, San Cirilo de Jerusalén y San Ireneo) parece haber sido escrito en el siglo II por un gnóstico. Existen tres formas de él: dos textos griegos *(A* y *B)* y uno latino. El primero y más largo texto griego *(A)* narra los diversos milagros del Niño Jesús desde la edad de cinco años hasta los doce; el segundo texto griego *(B)* trata de la infancia de Nuestro Señor dentro de los mismos años; el latino trata de la infancia de Cristo desde los dos años de edad (e. d., desde la huída a Egipto) hasta los doce años (e. d., hasta el hallazgo del Niño Jesús en el templo). [17] Pero ninguno de estos textos en su forma actual parece ser el mismo Evangelio herético atacado por los Padres.

El Evangelio de Matías, del siglo III, es mencionado por Orígenes, Clemente de Alejandría y otros. El Evangelio de Felipe, citado por San Epifanio como apócrifo, fué escrito por el año 200, ya que el autor de la obra gnóstica *Pistis Sophia,* del siglo III, parece aludir a él. Según San Ireneo y San Epifanio, el Evangelio de Judas fué usado por la secta gnóstica, llamada de los cainitas. El evangelio de San Bartolomé [18] es mencionado por San Jerónimo, y pa-

[16] Cf. * James, M. R., op. cit., 90-94, 507-510; Vaganay, L. "L'Évangile de Pierre" (París, 1930).

[17] Cf. * James, M. R., op. cit., 49-65.

[18] Morica, U., "Un nuovo Testo Dell'Evangelo Di Bartolomo" en R. B., XXX (1921) 481-516, XXXI (1922), 20-30; Tisserant-Wilmart, "Fragments Grecs et Latins de l'Évangile de Barthélemy" en R. B., X (1913), 161-190, 321-368.

rece haberse escrito en Egipto durante el siglo IV. Se habla del Evangelio de Bernabé en el Decreto de Gelasio, pero no se sabe nada definitivo sobre este escrito. Otros evangelios gnósticos mencionados por San Epifanio son: el Evangelio de la Perfección, el Evangelio de Eva y las Preguntas de María.

Entre los evangelios falsificados pueden mencionarse brevemente dos: el Evangelio de Basílides y el de Marción. El primero lo menciona Orígenes, pero la naturaleza del escrito es dudosa. El último consistía en una forma mutilada del Evangelio de San Lucas.

3º *Evangelios suplementarios o ficticios.* — Estos evangelios intentan llenar el vacío dejado en los Evangelios canónicos sobre el origen y familia de Nuestro Señor o sobre las circunstancias de su Pasión y Resurrección. Pueden agruparse en tres clases: los que tratan de los padres de Jesús, los que tratan de su Infancia, y los que hablan de su Pasión.

Entre los Evangelios que tratan de los padres de Nuestro Señor, los más importantes son el Protoevangelio de Santiago, la Asunción de la Virgen, y la Historia de José el Carpintero. Aparte del Evangelio de Tomás, mencionado arriba, está el Evangelio Arabe de la Infancia que trata de la niñez de Cristo. Finalmente, el Evangelio de Nicodemus es de interés para estudiar el período de Poncio Pilatos.

El Protoevangelio de Santiago [19] trata en veinticuatro capítulos el período comprendido entre el nacimiento de la Santísima Virgen y el infanticidio de Herodes el Grande. Fué escrito por un cristiano ortodoxo hacia el año 150, y es el primer documento que menciona por sus nombres a Joaquín y Ana, padres de la Virgen Santísima. Este escrito apócrifo tuvo una circulación muy amplia en la iglesia primitiva y fué traducido a muchos idiomas. De este Evangelio de Santiago dependían los autores del Evangelio del Seudo-Mateo, [20] o el Libro del Nacimiento de la Virgen María y la Infancia del Salvador (siglo V o VI) y el Libro de la Natividad de María (siglo X u XI). De estas dos últimas fuentes, los poetas y los pintores de la Edad Media

[19] Cf. Amann, E., "Le Protoévangile de Jacques et ses remainiements latins" (París, 1910); * James, M. R., op. cit., 38-49.

[20] Cf. * James, M. R., op. cit., 70-79.

extrajeron material para sus versos y para sus cuadros.

La Historia de la Dormición y la Asunción de la Virgen [21] fué compuesta originariamente en griego en el siglo IV, y en un tiempo algunos la atribuyeron al Apóstol San Juan. De este libro depende la forma latina modelo llamada *Liber de transitu* V. M., falsamente atribuída al obispo Melitón de Sardis, y puesta entre los libros apócrifos por el Decreto de Gelasio. Este libro fué traducido a muchas lenguas.

La Historia de José el Carpintero [22] era un libro egipcio muy corriente entre los monofisitas. En treinta y dos capítulos trata de la vida y muerte de San José. Este libro fué escrito no antes, sino probablemente después del siglo IV.

El Evangelio Arabe de la Infancia [23] trata en cincuenta y cinco capítulos de la historia de la infancia de Cristo desde su nacimiento hasta la edad de doce años. Este Evangelio fué probablemente escrito antes del siglo VII en sirio, de donde parece derivar la versión árabe. Consiste en una combinación de los hechos contenidos en los Evangelios canónicos de San Mateo y San Lucas y en los dos Evangelios no canónicos de Santiago y Santo Tomás.

El Evangelio de Nicodemus [24] consta de dos partes. La primera, llamada los Actos de Pilatos, trata de los juicios de Jesús ante Pilatos, de su crucifixión y resurrección, y en su forma actual no puede datar de antes del siglo IV. La segunda parte, una adición a los Actos llamada el Descenso al Infierno, contiene un relato del descenso de Cristo al limbo. Carino y Leucio, hijos de Simeón, que resucitaron de entre los muertos en la resurrección de Nuestro Señor, relatan cómo, durante su confinamiento en el limbo, presenciaron su aparición en aquel lugar. Esta segunda parte parece haber sido agregada a los Actos de Pilatos en el siglo V.

21 Cf. * James, M. R., op. cit., 194-227; Vitti, A., "Libri apocryphi de Assumptione B. M. V." en V. D., VI (1926), 225-234.
22 Cf. * James, M. R., op. cit., 84-86.
23 Cf. * James, M. R., op. cit., 80-82.
24 Cf. * James, M. R., op. cit., 94-146.

b) Los actos apócrifos

Muchos de estos escritos apócrifos fueron compuestos por herejes en apoyo de sus doctrinas. Algunos de ellos fueron, sin embargo, revisados más tarde y vueltos a escribir por manos ortodoxas.

1º Los Actos de Juan. [25] — Según Nicéforo, esta obra se componía de 2.500 líneas. Narra los muchos milagros llevados a cabo por San Juan el Apóstol en Efeso; cómo curó a muchos enfermos de sus dolencias y resucitó a muchas personas, entre las cuales se hallaban Calímaco y Drusiana (79 f); finalmente, cierto domingo reunió a los fieles para decirles adiós (106 ff), les dió a todos pan eucarístico (109 f) y luego, habiendo dejado la ciudad, ordenó que dos hombres le cavaran una tumba, en la cual entró, y después de una plegaria de acción de gracias, murió (111-115).

Estos Actos fueron compuestos hacia el año 150 por un tal Leucio Charino, un gnóstico. Esta escritura fué adoptada por varias sectas heréticas: los encratitas, los maniqueos y los priscilianistas. A comienzos del siglo V el diácono Procoro propagó los Actos, pero a fines del siglo VI, Seudo-Abdías hizo un compendio de ellos y retiró de los mismos todo lo que fuera herético.

2º Los Actos de Pablo. [26] — Nicéforo afirma que este trabajo constaba de 3.600 líneas. Según Tertuliano, fué compuesto poco antes de su tiempo; por lo tanto la fecha puede ser aproximadamente 160-170, y el autor fué un cristiano ortodoxo.

No se ha descubierto un texto completo griego, pero existen tres partes principales de esta obra apócrifa. a) La primera, que consta de los Actos de Pablo y Tecla, ha sobrevivido en el griego y en muchas versiones. Estos Actos relatan cómo Tecla, debido a la predicación de San Juan en Iconio, abrazó el cristianismo y decidió romper su compromiso con Thamyris a fin de poder llevar una vida de virginidad. A causa de esto el Apóstol es llevado a juicio

25 Cf. * James, M. R., op. cit., 228-270.
26 Cf. * James, M. R., op. cit., 270-299; Vouaux, L., "Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes" (París, 1913).

y luego azotado y desterrado de la ciudad. Tecla fué condenada a ser quemada, pero el fuego no prendía en ella y se salvó milagrosamente. La virgen se encaminó a Antioquía, donde se hallaba Pablo, y allí rehusó casarse con Alejandro, un siriarca. Por esta razón, fué condenada a las bestias salvajes, pero ellas no le hicieron ningún daño. Después de muchas pruebas más fué puesta en libertad, regresó a Iconio y luego partió a Seleucia en Isauria, donde murió. b) El Martirio de Pablo, que forma la segunda parte de esta obra, se conserva separadamente en griego en otras versiones. Narra cómo Pablo resucitó a Patroclo, copero de Nerón, y luego lo convirtió a él y a otros de la casa del César. Por esta razón, Nerón ordenó que el Apóstol fuera ejecutado, c) La Correspondencia con los Corintios, o tercera parte, será tratada en la sección siguiente en las Epístolas apócrifas.

3º *Los Actos de Pedro.*[27] — Estos actos son mencionados por Eusebio y San Jerónimo como un escrito apócrifo que trata de la vida y martirio de San Pedro. Puede deducirse la siguiente historia de los fragmentos: Pablo parte de Roma a España (1-4). Cristo se aparece a San Pedro en Jerusalén y le ordena ir a Roma a combatir los errores de Simón el mago (5-32). En Roma, la vida de Pedro está en peligro a causa de sus discursos. Para que no lo maten, Pedro parte de Roma, pero apenas deja la ciudad se le aparece el Señor. Pedro dice al Señor: "Señor, ¿adónde vais?" Y el Señor le contesta: "Voy a Roma para ser crucificado de nuevo." Pedro comprende entonces lo que debe hacer; regresa a Roma con júbilo, donde es crucificado cabeza abajo (33-41).

Los Actos fueron escritos en griego por un residente de Asia Menor, no más tarde que el año 200. El autor parece haber conocido los Actos de Juan, y probablemente fué un miembro de la secta gnóstica. El texto original se ha perdido, pero se conserva una buena parte de este trabajo en un manuscrito latino del siglo VII *(Acta Vercellensia)*. El Martirio (33-41) existe descrito en griego, en latín y en

[27] Cf. * James, M. R., op. cit., 300-336; Vouaux, L., "Les Actes de Pierre" (Paris, 1922).

muchas versiones. Gran parte de este material sobre San Pedro se ha usado también en las *Recognitiones* y *Homilías clementinas.*

Una refundición de los Actos de Pedro y de los Actos de Pablo, junto con algunos detalles agregados, puede encontrarse en la obra apócrifa llamada los Actos de Pedro y Pablo, escrita a comienzos del siglo III.[28]

Nuestra principal fuente de conocimiento respecto a otro escrito apócrifo, llamado *Kerigma Petri* (e. d., la Predicación de Pedro), es Clemente de Alejandría, quien da una serie de citas de esa obra. Este escrito fué compuesto por un cristiano ortodoxo en Egipto o Grecia por el año 150.

4º *Los Actos de Andrés.*[29] — Estos Actos fueron aceptados por los herejes encratitas, maniqueos y priscilianistas. En su carta del 20 de febrero del año 405 al obispo Exuperio de Tolosa, San Inocencio I menciona a los filósofos Nexocharidis y Leónidas como autores de este escrito (E. B., 17), pero Evodio señala como tal a Leucio Charino. Parece ser más probable que el autor de los Actos de Andrés imitó el estilo y composición de Leucio, quien era el autor de los Actos de Pedro y de los Actos de Juan (E. B., 17). La escritura gnóstica original del siglo II, con excepción de unos pocos fragmentos, se ha extraviado.

Muchas partes de estos Actos originales han sido copiadas por algunos primitivos escritores católicos después del siglo V, y pueden encontrarse en los Actos de Andrés y Matías, en los Actos de Pedro y Andrés, y en el Martirio de Andrés, que describe su crucifixión en Patras, Acaya.

5º *Los Actos de Tomás.*[30] — Esta obra fué escrita primero por un gnóstico, probablemente en sirio, durante el siglo III. El trabajo original se ha perdido, pero ha sido copiado por un escritor siriocatólico. El texto griego de estos Actos parece ser una versión del sirio. Las otras versiones —la latina, etíope y armenia— son de poca importancia.

[28] Cf. * James, M. R., op. cit., 470 f.
[29] Cf. * James, M. R., op. cit., 337-363; 453-460.
[30] Cf. * James, M. R., op. cit., 364-438.

En estos Actos se describe el viaje de Santo Tomás a la India, donde realizó varios milagros, predicó la virginidad y la continencia en particular y fué martirizado. Se pueden encontrar huellas de doctrinas gnósticas en los textos sirio y griego, pero singularmente en el último.

Los ya mencionados Actos de Juan, Pablo, Pedro, Andrés y Tomás fueron recopilados en un volumen, y los maniqueos los sustituyeron por los Actos de los Apóstoles canónicos.

Además de estos cinco Actos, pocos otros de importancia menor o secundaria se mencionan en los escritos antiguos: los Actos de Felipe,[31] la Pasión de Bartolomé, los Actos de Bernabé y los Actos de Tadeo.

c) Las Epístolas apócrifas

Aparte de la Epístola apócrifa de San Pablo a los Alejandrinos, de la cual hallamos mención únicamente en el Fragmento Muratoriano (E. B., 5), otras tres epístolas son falsamente atribuídas al Apóstol.

1ª *La Correspondencia entre los Corintios y San Pablo.*[32] — Este trabajo fué ocasionado por la observación de San Pablo que se encuentra en la primera Epístola canónica a los Corintios (5, 9 y 7, 1) y ha sido insertado en los Actos apócrifos de Pablo. "Esteban y los presbíteros que están con él" escriben a Pablo acerca de dos hombres, que llegaron a Corinto y andan enseñando "que no debemos utilizar a los profetas, y que Dios no es Todopoderoso, y que no habrá resurrección de la carne, y que el hombre no fué creado por Dios, y que Cristo no llegó a nosotros en la carne ni nació de María y que el mundo no es de Dios, sino de los Ángeles". Por tanto, ellos piden a Pablo que vaya allá y termine con ese escándalo. Pablo, entonces, les contesta, enseñándoles la verdadera doctrina cristiana.

San Efrén escribió un comentario sobre esta correspondencia, creyendo que era canónica. Los armenios recibieron estas Epístolas de los sirios, y en el siglo V las colocaron en sus Biblias como escrituras canónicas. Esta correspondencia

[31] Cf. * James, M. R., op. cit., 439-453.
[32] Cf. * James, M. R., op. cit., 289-291.

entre los Corintios y el Apóstol, junto con los Actos de Pablo, fué escrita por los años 160 a 170.

2ª *La Epístola a los de Laodicea.*[33] — Esta carta fué ocasionada por la observación de San Pablo que se encuentra en su Epístola canónica a los Colosenses (4, 16). El Fragmento Muratoriano afirma que los discípulos de Marción usaban una Epístola de este nombre. Ya que el texto latino que nos ha llegado no contiene nada herético, no puede ser identificado con la Epístola de Marción.

La Epístola fué originariamente escrita en griego y con toda probabilidad en el siglo IV, pues la mencionan varios escritores desde ese siglo en adelante. Su contenido se ha tomado de las otras Epístolas canónicas de San Pablo, y especialmente de su Epístola a los Filipenses.

3ª *La Correspondencia de Pablo y Séneca.*[34] — Esta correspondencia se compone de ocho cartas de Séneca el filósofo y seis de Pablo. Las cartas fueron compuestas en latín durante el siglo IV, ya que existían antes de San Jerónimo (quien hace mención de ellas) y San Agustín (el cual dice que no son dignas de crédito).

d) Los Apocalipsis apócrifos

Aparte del Apocalipsis de Tomás (proscrito en el Decreto de Gelasio y conocido por dos manuscritos latinos recientemente descubiertos) y el Apocalipsis de Esteban (sobre el cual sabemos muy poco fuera de haber sido rechazado por dicho Decreto), hay dos Apocalipsis anteriores dignos de consideración: el Apocalipsis de Pedro y el Apocalipsis de Pablo.

1º *El Apocalipsis de Pedro.*[35] — Este trabajo fué escrito en griego en el siglo II, y lo mencionan Clemente de Alejandría y el Fragmento Muratoriano (E. B., 6). Eusebio, San Jerónimo y Sozomeno declaran que la Iglesia

[33] Cf. * James, M. R., op. cit., 478-480; Tisserant, E., "La version mozarabe de l'épître aux Laodicéens" en R. B., VII (1910), 249-253.
[34] Cf. * James, M. R., op. cit., 480-484.
[35] Cf. * James, M. R., op. cit., 505-521; Prümm, K., "De genuino Apocalypsis Petri Textu" en Biblica, X (1929), 62-80.

ha reconocido desde hace mucho tiempo su carácter espúrio y no canónico.

Un texto completo de este Apocalipsis existe ahora en la versión etíope, que fué publicada por primera vez por el abate S. Grébaut en 1910 junto con una traducción francesa. El contenido es el siguiente: mientras Nuestro Señor está sentado en el monte de los Olivos, sus discípulos le piden que les declare los signos de su advenimiento y del fin del mundo (cf. *Mat.* 24, 3). El Señor les responde que su llegada se llevará a cabo con majestad y les recuerda la parábola de la higuera (*Mat.* 24, 32 f), que interpreta para ellos con todo detalle. Predice, además, que Henoc y Elías serán enviados para resistir al Anticristo, y describe los horribles signos que habrán de preceder a la resurrección y al juicio universal. Luego muestra a sus discípulos los lugares en que los pecadores son condenados y los diversos castigos que se dan a cada clase de ellos; por otra parte, describe la felicidad del elegido en el paraíso. Finalmente, Nuestro Señor sube al cielo, en compañía de Moisés y Elías.

2º *El Apocalipsis de Pablo.*[36] — Esta obra se halla mencionada por Sozomeno y condenada por San Agustín y el Decreto de Gelasio. El autor pretende que el escrito fué descubierto durante el reinado de Teodosio (379-395) en una caja de mármol colocada en los cimientos de la casa de Pablo de Tarso. Nuestro Señor urge al apóstol Pablo a que llame a los pecadores al arrepentimiento, ya que el sol, la luna, las estrellas y las aguas piden a Dios que castigue a los pecadores. Dos veces al día, al amanecer y a la puesta del sol, los ángeles, que son los guardianes de todos los pueblos y de todos los hombres, se presentan ante Dios para darle un relato de todas las acciones de la humanidad, sean buenas o malas. Luego, le muestran a Pablo la muerte y el juicio de los justos y de los malvados, así como el paraíso, la nueva Jerusalén, donde él ve a los profetas del Antiguo Testamento, a los niños inocentes muertos por Herodes, a los Patriarcas y a David. Después lo llevan a ver el río de fuego, y allí contempla una multitud de hombres y mujeres que son castigados por sus pecados. Se dan castigos especiales a aquellos que no confesaron que Dios tomó nuestra carne y que la Virgen no lo dió a luz, o a los que negaron que el pan y la copa de bendición de la Eucaristía son el cuerpo y la sangre de Cristo. Para todos aquellos que se hallan en el infierno, Pablo obtiene a perpetuidad una cesación de sus castigos un día al año, el de Pascua.[37] El Apocalipsis concluye con una segunda visión del paraíso. Este libro parece haber sido escrito a fines del siglo IV o a comienzos del V. Este Apocalipsis de Pablo fué traducido a muchos idiomas y ampliamente leído en Inglaterra, Francia y Alemania durante la Edad Media.

San Epifanio se refiere a otro Apocalipsis, que llama la Ascensión de Pablo. Esta escritura fué usada por los cainitas, secta gnóstica, en el siglo II o III, pero se ha perdido.

36 Cf. * James, M. R., op. cit., 525-555.

37 El Apocalipsis de la Virgen, escrito en el siglo IX habla de los días de Pentecostés como de una estación de descanso para los perdidos. Esta idea general parece haber sido tomada de la tradición rabínica, que concede el sábado como el día de respiro para las almas en el infierno.

TERCERA PARTE

TEXTOS Y VERSIONES DE LA BIBLIA

Observaciones generales

1) *Escritura.*[1] — Se sabe que la escritura ha existido en el cuarto milenio anterior a la era cristiana en Egipto y en Babilonia. Aparte de los diversos materiales empleados por los antiguos para escribir —como piedra (cf. *Ex.* 31, 18; 34, 1-28), arcilla (cf. *Ez.* 4, 1), madera, cera, corteza, lienzo, metales (cf. *Job* 19, 24), tiestos o conchas—, hay otros tres que desempeñan un papel importante en la historia de los manuscritos bíblicos: cuero, papiros y pergamino o vitela. El papel, invención china, ocupa un lugar insignificante en la historia de la escritura bíblica, debido a su tardía llegada a Europa y Asia occidental.

El cuero y las pieles no se mencionan expresamente en el Antiguo Testamento como materiales de escritura, pero podemos suponer su uso. El uso del libro en forma de rollo (cf. *Jer.* 36, 2-4; *Ez.* 2, 9) y la mención del cuchillo del escriba (cf. *Jer.* 36, 23) implica el cuero o el papiro. La Carta de Aristeas fué escrita en cuero; el Talmud exige que todas las copias de la Ley se escriban en pieles y en forma de rollo, y esta regla está aún en vigor para los volúmenes destinados al uso de la sinagoga. Parece que las Escrituras del Antiguo Testamento se escribían habitualmente en pieles preparadas y que eran sustituídas por pergaminos solamente en el caso de copias ordinarias, privadas.

El papiro, usado como material de escribir en Egipto antes del año 2.600 a. C., desempeña una parte importante en la historia de la Biblia. La versión de los Setenta del

[1] Cf. * Kenyon, F. G., en H. D. B., s. v. *Writing*.

Antiguo Testamento así como los libros del Nuevo fueron originalmente escritos en este material. La escritura se ordenaba por columnas *(selides)* con el título al final, o en una delgada tira de papiro *(sillubos)* o pergamino que se pegaba a la parte externa del rollo. Para proteger este rollo, podía encerrárselo en una cubierta *(phanoles)* o guardarlo en una caja de madera *(capsa)*. La vida normal de un papiro manuscrito apenas si llegaba a poco más de doscientos años. La forma de rollo en los papiros fué la ordinaria que se usó hasta la era cristiana, pero en los primeros años del siglo II hizo su aparición la forma de códice, probablemente debido a la influencia cristiana. En el siglo IV, el pergamino aventajó al papiro en la literatura sagrada, si bien éste continuó empleándose hasta el siglo VII.

El pergamino[2] fué el material principal en la producción de libros desde el siglo V hasta el XV, pero se conocía aun antes del siglo IV de nuestra era. Según Varrón, tuvo su origen en Pérgamo bajo Eumenes (197-158 a. C.), pero su adopción para el uso general fué lenta. La supremacía final del pergamino y la forma de códice (e. d., la forma moderna del libro) se alcanzó en el siglo IV. El emperador Constantino dió instrucciones a Eusebio de tener cincuenta manuscritos preparados en pergamino por expertos calígrafos para las iglesias, y Acacio y Enzonio reprodujeron los trabajos de Orígenes en códices de pergamino a mediados del siglo IV.

Con la extensión del cristianismo aumentó la demanda de copias completas de las Escrituras. Ningún rollo de papiro del largo ordinario (cerca de 35 pies)[3] podía contener más de uno de los Evangelios más largos, y por lo mismo se necesitaría un grupo de treinta o cuarenta rollos para las escrituras de la Biblia entera. En cambio, la Biblia entera

[2] El pergamino difiere del cuero en que no es curtido, sino suavizado con piedra pómez después que los pelos y la carne han sido removidos. Estrictamente hablando, la vitela proviene de cueros preparados de becerro y antílopes, y el pergamino de cuero de ovejas, etc., pero hablando prácticamente no hay distinción entre estos dos materiales. La hoja de vitela se doblaba en cuadernillos y la escritura se disponía en una, dos o más columnas.

[3] El rollo de papiro más largo que se conoce hoy día es de 133 pies de largo.

podía reunirse en un solo códice de longitud moderada. Son ejemplos de tales manuscritos el *Codex Vaticanus* y el *Codex Sinaiticus*, para los cuales se empleó el pergamino más fino.

Entre los utensilios de escribir se puede mencionar el punzón (un instrumento puntiagudo para escribir en arcilla o en tabletas de cera, cf. *Job* 19, 24; *Jer.* 17, 1); la caña (usada sobre el papiro y posiblemente sobre el cuero, cf. 3 *San Juan* 13; *Salmos* 44, 1); plumas de metal (en forma de caña o cañón de pluma) y tinta. La tinta parece haber sido el jugo descargado por la jibia o una mezcla de hollín y goma. No se usaban tintas metálicas con los papiros, pero se adoptaron desde temprano en la historia del pergamino; es ese elemento el que ha causado la erosión que hemos visto tan a menudo en muchos manuscritos de pergamino antiguos (e. g., en el *Codex Vaticanus* y el *Codex Sinaiticus)*. Pero en la Edad Media se empleó generalmente una tinta menos corrosiva.

2) *Lenguas originales de la Biblia.* — Hablando en términos generales, puede decirse que el Antiguo Testamento fué escrito en una de las ramas de la lengua semítica, y el Nuevo Testamento en el ario o lengua indoeuropea. Sin embargo, todos los libros de la Biblia se escribieron primeramente en una de tres lenguas. En lo que se refiere al Antiguo Testamento, todos los libros protocanónicos fueron originariamente escritos en hebreo,[4] y de los libros deuterocanónicos sólo los libros de la Sabiduría y el 2 de los Macabeos lo fueron en griego; unas pocas partes han sido escritas en arameo[5] (e. g., *Dan.* 2, 4^b-7, 28; 1 *Esd.* 4, 7-6, 18 y 7, 12-26; *Jer.* 10, 11; dos palabras en *Gen.* 31, 47).

[4] Etimológicamente la palabra viene de *ibrim* y los israelitas fueron llamados con ese nombre, o porque descendían de Eber (Heber), el sobrino de Sem, o porque venían de la región "de allá" (hebr. *eber)*, es decir del otro lado del Eufrates, a la tierra de Canaán. Su lenguaje es llamado *hebreo* por primera vez en el Prólogo de Sirac (132 a. C.), pero antes de este tiempo se llamaba *canaanita (Isa.* 19, 18) o idioma judío (4 *Reyes* 18, 26; 2 *Esd.* 13, 24). Los rabinos lo llaman el idioma sagrado o santo. Cf. * Kraeling, E. G., "The origin of the name Hebrews" en A. J. S. L. L., LVIII (1941), 237-253.

[5] La lengua aramea era a veces llamada la lengua *siria* (2 *Mac.* 15, 37) o el lenguaje *hebreo (San Juan* 5, 2) o el lenguaje *caldeo* (San

En lo que se refiere al Nuevo Testamento, todos los libros fueron primeramente escritos en griego con excepción del Evangelio de San Mateo, que fué compuesto en arameo. Sin embargo, muchas palabras y expresiones arameas han sido empleadas por muchos escritores sagrados — *talitha cumi (San Marcos* 5, 41), *Ephphetha (San Marcos* 7, 34), *Abba (Rom.* 8, 15), *Eloi, Eloi, lamma sabacthani (San Marcos,* 15, 34), *corbona (San Mat.* 27, 6), *Haceldama (San Mat.* 27, 8), etc.

Por tanto, casi todos los libros del Antiguo Testamento fueron escritos en hebreo. Como el canaanita del Sud (hablado en Fenicia y Palestina), el canaanita del Norte (hablado en Ugarit o Ras Shamra), el canaanita del Este (que aparece en los textos sinaíticos) y el arameo, el hebreo era un dialecto semítico del Noroeste.[6] Como la diferenciación entre estos diversos dialectos iba ya bien encaminada a mediados del segundo milenio a. C., el texto hebreo actual de muchos libros del Antiguo Testamento puede mostrar palabras y expresiones arcaicas que prevalecieron durante el desarrollo primitivo de la lengua hebrea. Estos dialectos semíticos del Noroeste, junto con los semíticos del Este (e. d., el asiriobabilonio o acadiano) y los semíticos del Sudoeste (e. d., el árabe y el etíope), son las ramas principales de la lengua semítica.

3) *Origen del alfabeto.* — El origen del alfabeto está aún envuelto en cierto misterio, y no se lo ha señalado con toda seguridad. El sistema cuneiforme sumeriano, que fué adoptado y modificado por los acadianos, babilonios, asirios, nihitas, mitanianos y primeros persas, era silábico. El

Jerónimo). Esta lengua aramea (que se desarrolló en diversos dialectos llamados, sirio, caldeo, samaritano, talmúdico, y targúmico) fué un tiempo la lengua internacional de la diplomacia (4 *Reyes* 18, 26) usada por los asirios, babilonios y reyes persas, cuando deseaban comunicarse con sus súbditos. Cf. Messina, G., "L'antico arameo" en Miscellanea Biblica, II, 69-103.

[6] Cf. * Albright, W. F., "The Present State of Syro-Palestinian Archaeology" en "The Haverford Symposium" (Nueva Haven, 1938), 1-46; Idem, "Recent Progress in North-Canaanite Research" en B. A. S. O. R., LXX (1938), 18-24; * Flight, J. W., "The Present State of Studies in the History of Writing in the Near East" en "The Haverford Symposium" (Nueva Haven, 1938), 111-135; * Harris, Z. S., "Development of the Canaanite Dialects" (Nueva Haven, 1939).

sistema jeroglífico egipcio, similar al de Creta, suponía un conocimiento de cientos de signos y símbolos. Los canaanitas introdujeron el alfabeto y hasta cierto punto su propio sistema de escritura.

Pueden mencionarse algunas de las inscripciones alfabéticas semíticas de mayor importancia.[7] 1º Las inscripciones protosinaíticas de Serabit (siglo XVIII o XIX a. C.) fueron descubiertas en 1904-1905 por * Flinters Petrie. La escritura está basada en los jeroglíficos egipcios, y la lengua semítica representa un dialecto íntimamente emparentado con el canaanita del Este. Algunos sabios sostienen que estas inscripciones son las fuentes verdaderas del alfabeto fenicio. 2º El Fragmento Gezer (siglo XVII o XVI a. C.), descubierto en 1929, muestra una gran semejanza con las inscripciones precedentes y proporciona un eslabón de enlace entre el alfabeto fenicio y las inscripciones protosinaíticas. 3º Las inscripciones de Ras Shamra (siglos XVI a XIV a. C.), descubiertas en 1929 en el lugar mismo de la antigua Ugarit, nos proporcionan un alfabeto cuneiforme de treinta caracteres. Algunos sostienen que este sistema alfabético fué inventado para competir con el alfabeto fenicio, que ya en ese tiempo existía. 4º Beth Shemesh Ostracon y 5º, el Byblus Text datan del siglo XV o XIV a. C. 6º Las inscripciones Lachis en un aguamanil y un jarro (siglo XIV o XIII a. C.) fueron descubiertas en el lugar actual de Tell ed-Duweir. 7º La Baluah Stele (entre los siglos XIV y XII a. C.) fué descubierta en la región de Moab en 1931. 8º La inscripción Tell el-Hesi data del siglo XIII o XII a. C., y 9º, la inscripción Yehimilk de Byblus del siglo XII. 10º La inscripción Ahiram de Byblus (siglos XII a XI) está en escritura fenicia parecida a la Piedra Moabita. 11º La inscripción Roueisseh Spearhead, data del siglo XI a. C. 12º La Placa Calendario Gezer. 13º la inscripción Abibaal de Byblus, y 14º, la inscripción Elibaal de Byblus datan del siglo X a. C. y están escritas en alfabeto fenicio. 15º La Ostraca Samaría (entre 833 y 775 a. C.) también está en alfabeto fe-

[7] Cf. * Flight, J. W., op. cit., 123 f; * Albright, W. F., "The Early Evolution of the Hebrew Alphabet" en B. A. S. O. R., LXIII (1936), 8-12; cf. también Vaccari, A., "Scritura Fenicia-Samaritana nella Bibbia Ebraica" en Biblica, XIX (1938), 188-201.

nicio. 16º La Piedra Moabita del Rey Mesa (siglo IX a. C.) se encontró en 1868 cerca de Dibon, en la antigua tierra de los Moabitas, y está en escritura fenicia. 17º La Placa Baal Lebanon data del siglo IX a. C. 18º La inscripción Kalamu (siglo IX a. C.) fué descubierta en 1902 en Sendschirli en el norte de Siria, y está en alfabeto fenicio. 19º La Zakir Stele (siglo IX u VIII a. C.) se halla en escritura aramea. 20º La inscripción Sloam (siglo VIII a. C.) fué descubierta en Jerusalén en 1880 y se halla en escritura fenicia. 21º El Ostracon Jerusalén u Ophel data del siglo VII a. C. 22º Las Cartas Lachis (589/588 a. C.) consisten en dieciocho tiestos, en donde han sido escritas a tinta con caracteres del hebreo antiguo en una lengua que representa un dialecto de Judá. Estas cartas fueron escritas desde puestos de avanzada al comandante de la guarnición, que defendía esta ciudad contra el ejército de Nabucodonosor. Puesto que estas cartas son contemporáneas del período del profeta Jeremías, proporcionan importantes testimonios referentes a la situación histórica real y al lenguaje mismo usado por el profeta. 23º Los Papiros Elephantine (siglo V a. C.) fueron descubiertos en 1904 a 1907 en Egipto y están en escritura aramea. 24º El Sarcophagus Eshmunazar data también del siglo V a. C.

La conclusión obvia del estudio precedente sobre el origen del alfabeto es que los libros más viejos del Antiguo Testamento, y el Pentateuco en particular, podrían haber sido escritos en un sistema alfabético semítico y probablemente fenicio. [8]

4) *Griego bíblico.* — El libro de la Sabiduría y el 2 de los Macabeos fueron originariamente escritos en griego, y algunas de las partes de Daniel y Ester se han conservado tan sólo en dicha lengua. Todos los libros del Antiguo Testamento fueron traducidos al griego en Alejandría, antes de la era cristiana. Asimismo, todos los libros del Nuevo Testamento, con excepción del Evangelio de San Mateo, se escribieron primitivamente en griego.

El griego que encontramos en estos libros no es el griego

[8] Cf. Haeffele, J., "Vetus Testamentum fuitne lingua accadica signisque cuneiformibus conscriptum?" en V. D., I (1921), 340-344.

clásico, sino una mezcla de varios dialectos, especialmente el ático y el jónico, con diversos agregados, especialmente del latín y del hebreo. Esta lengua es la llamada lengua común o popular (e. d., griego *koiné*). Fué difundida por las conquistas de Alejandro el Grande a través del Asia Menor, Siria y Egipto.

Los seléucidas, sucesores de Alejandro el Grande, propagaron esta lengua en Siria. Fué usada por los habitantes de la Decápolis y por los judíos de la dispersión que también tenían sus sinagogas en Jerusalén y eran llamados helenistas (cf. *Actos* 6, 1). Esta lengua fué también empleada por los prosélitos y mercaderes griegos que comerciaban en Palestina. Los reyes herodianos favorecían la lengua y la cultura griegas, y los procuradores romanos usaban este idioma en sus transacciones comerciales.

Capítulo I

LOS TEXTOS ORIGINALES DE LA BIBLIA

Art. 1. El texto hebreo-arameo del Antiguo Testamento

Bibliografía. — Dennefeld, L., "Critique textuelle, de l'A. T.", en D. D. L. B. (Supl.); Fernández, A., "Breve Introducción a la Crítica Textual del A. T." (Roma, 1917); * Geden, A. S., "Outlines of Introduction to the Hebrew Bible" (Edimburgo, 1911); * Kennedy, J., "An Aid to the Textual Enmendment of the O. T." (Edimburgo, 1928); Mangenot, E., "Texte de l'A. T." en D. D. L. B.; Peters, N., "Der Text des A. T. und seine Geschichte", en B. Z. F., V, vi-vii (Muenster, 1921); Vaccari, A., "De Textu hebraico V. T." en I. B.; * Weir, T. H., "A Short History of the Hebrew Text of the O. T.". (Londres, 1907); Wutz, F., "Exegese und Textkritik", en B. Z., XXIII (1935), 1-19; 129-146; Goettsberger, J., "Einleitung in das A. T." (Friburgo, i. B., 1927).

a) La escritura hebrea

La forma presente del texto hebreo-arameo muestra en diversos ejemplos una forma de escritura distinta a la que debe haber existido en los autógrafos de los escritores sagrados. Esto fué resultado de la larga y cambiante historia del texto. Los manuscritos originales de los hagiógrafos han perecido, y las alteraciones en el texto, aun cuando no afectan a la integridad substancial del mismo, son innegables. Estas alteraciones en la historia de la transmisión del texto pueden ser pequeñas modificaciones de los manuscritos originales, agregados que se le han hecho, glosas o notas explicativas que gradualmente se le han incorporado, palabras antiguas y anticuadas o frases modernizadas, o lecturas defectuosas que pueden atribuirse a copistas descuidados. Un conocimiento de esta larga y cambiante historia del texto ayudará al sabio a lograr, en muchos casos, el texto original primitivo.

La escritura fenicia. — Es probable que los hebreos en

sus primeros libros bíblicos hicieran uso de un sistema de escritura alfabética parecido al fenicio. Las diversas inscripciones antiguas que se han hecho notar en el último capítulo, demuestran que esto es históricamente posible. Algunas variantes que aparecen en el texto hebreo actual, prueban también que se había usado el alfabeto fenicio, ya que las letras fácilmente intercambiables o consonantes explican algunas de aquéllas [1] [comparar 2 *Sam.* 23, 32 (Jassen) con 1 *Par.* 11, 34 (Hassem)].

La escritura aramea. [2] — La tradición judía atribuye a Esdras el cambio de la escritura fenicia por la aramea. Sin embargo, esto no es completamente exacto. Es probable que durante el destierro y después de él el pueblo judío bajo la jefatura de Esdras empezara a hacer uso de la escritura aramea, pero el cambio fué un proceso lento, y la nueva escritura llegó a usarse en general tan sólo hacia la época de Nuestro Señor (cf. *San Mat.* 5, 18). Esta escritura aramea que los hebreos desarrollaron en una forma más nueva y más fina, se llama también escritura *cuadrada.*

Aparte de las dos escrituras en que los libros del Antiguo Testamento se escribieron o a las que fueron cambiados, existen otros factores extrínsecos que hay que tener en cuenta en la transmisión del texto hebreo. Aunque en los tiempos antiguos había una posibilidad de separar palabras entre sí por diversos signos (e. g., Cartas Tell el-Amarna, Piedra Moabita, Inscripción Siloam, escritura samaritana), sin embargo tiene firme apoyo la tradición judía que sostiene que Moisés escribió la Ley como una palabra (e. d., *scriptio continua*).

Esta falta de separación de palabras individuales explica algunas lecturas variantes que se encuentran en la transmisión del texto masorético,[3] en las traducciones griegas y latinas (compárense MT 70, y *Vulg.* en 1 *Sam.* 1, 1; *Prov.* 18, 3, etc.). Las consonantes finales hebreas correspondientes a las letras *k, m, n, p* y *ts* aparecen más bien tarde, tal vez en el siglo I o II de nuestra era. San Jerónimo y el Talmud

[1] Cf. Peters, N., op. cit., 19 ff; Vaccari, A., op. cit., 223 f.
[2] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 409-412; Vaccari, A., op. cit., 224; Peters, N., op. cit., 16 f.
[3] Cf. Dennefeld, L., op. cit., 246 f.

conocían estas consonantes finales. Aunque la Piedra Moabita y los Papiros Arameos Elephantine emplean signos para indicar el lugar donde empieza una nueva frase, las divisiones variantes de versos en el texto masorético y en los Setenta muestran que o no había separación o no existía arreglo definitivo en la *separación de las frases.* Las muchas abreviaturas descubiertas en la literatura judía postbíblica indican que ellas también desempeñaron un papel importante en la transmisión del texto hebreo. En realidad, se encuentran asimismo abreviaturas en el Antiguo y el Nuevo Testamento griegos y en la versión latina. Los judíos antiguos, como los fenicios, empleaban signos especiales en lugar de *números* (líneas verticales para las unidades, líneas horizontales para las decenas, círculos entre dos líneas verticales para las centenas), y esto se ve claro en los Papiros Arameos Elephantine. Pero en ninguna parte hay pruebas de que estas figuras u otras similares se utilizaron en las escrituras bíblicas. Había otras dos maneras de designar los números: o se escribía sólo la primera letra de la palabra (e. g., m (eah) = 100) o se usaban las consonantes como signos numéricos [4]; pero, ya que se sabe poco del primer sistema y las primeras huellas del segundo se encontraron por primera vez en monedas de los Macabeos de los años 140 y 139 a. C., hay que tratar de hallar una explicación satisfactoria de las lecturas numéricas variantes, en pasajes paralelos del texto hebreo mismo y en los del texto masorético, así como en las diversas versiones comparadas.

b) La historia del Texto

Primer período: la transmisión del texto original hasta el año 100. — Durante el primer período aparecieron muchas variantes tanto en la transcripción como en la redacción del texto hebreo, y éstas son pruebas claras de la libertad con que se ha tratado dicho texto.

Aparte de las faltas ordinarias de los copistas, hay otras causas que explican también las lecturas variantes. Algunos de los autores, por ejemplo Jeremías (36, 2-4. 32), prepararon varias copias de sus escrituras. Algunas de ellas, como los Salmos (2 *Par.* 29, 25-30; 35, 15) y los Proverbios (*Prov.* 25, 1), fueron esparcidas en pequeños y grandes rollos. Como constantemente se estaban agregando libros al Canon y éstos iban ordenándose en diversas colecciones para el uso litúrgico, no siempre tenían los copistas gran cuidado y exactitud escrupulosa. En tiempos del destierro babilónico y de la persecución de Antíoco IV Epifanes (1 *Mac.* 1, 56), muchas copias de los libros sagrados fueron destruídas o se perdieron de modo que Nehemías y Judas Macabeo hicieron todos los esfuerzos posibles para fundar nuevas bibliotecas de las Sagradas Escrituras.

Las variantes en este primer período de transmisión textual pueden establecerse de tres maneras: comparando los pasajes paralelos que aparecen en el texto hebreo, cotejando el texto masorético con el de los Setenta y comparando el texto hebreo con el Pentateuco samaritano.

Los pasajes paralelos del texto hebreo. — Aparte de los pasajes paralelos que aparecen en los libros de Samuel, Reyes y Paralipómenos, los siguientes son los más dignos de mención:

Ps. [5] 14 = 53	*Jer.* 49 7-14 = Abd. 1-9
40, 14-18 = 70	*Jer.* 52 = 4 *Reyes* 24, 18-25, 30
57, 8-12 + 60, 7-14 = 108	1 *Esd.* 2, 3-63 = 2 *Esd.* 7, 6-73
18 = 2 *Sam.* 22	1 *Par.* 16, 8-35 = *Ps.* 105, 1-15 + 96, 1-13 + 107, 1 + 106, 47 f
Isa. 2, 2-4 = *Mich.* 4,	*Ex.* 20 = *Deut.* 5, 6 ff
36-39 = 4 *Reyes*, 18, 13-20, 19	*Lev.* 9, 2 ff = *Deut.* 14, 24 ff

Si se comparan cuidadosamente estos textos, se notará que muchos cambios se han introducido en ellos durante este primer período. Hay *confusión de consonantes* (2 *Sam.* 22, 11 y *Ps.* 18, 14), *dittografía* (2 *Sam.* 23, 8, *josheb bashshebeth,* e. d., sentado en la silla, por *Ishbosheth*), *ha-*

[4] Cf. Vaccari, A., "Compendia numerorum in S. Litteris" en V. D., IX (1929), 257-259.

[5] Los Salmos son aquí citados de acuerdo con los números en el texto masorético.

plografía (Ps. 18, 6 y 2 *Sam.* 22, 6), *homœoteleuton* (1 *Par.* 11, 13 y 2 *Sam.* 23, f), *sustitución de sinónimos (Ps.* 18, 7 y 2 *Sam.* 22, 7): *bosheth* reemplaza a *baal* en nombres propios (2 *Sam.* 2, 8 y 1 *Par.* 8, 33; *Jueces* 6, 32 y 2 *Sam.* 11, 21); *Elohim* está sustituído por *Jahweh (Ps.* 42-84).

Las diferencias entre el texto masorético y el de los Setenta. — El de los Setenta representa un texto hebreo mucho más antiguo que el texto masorético actual.[6] En muchos casos palabras y expresiones de la versión griega reflejan un texto hebreo diferente al del texto masorético.[7] Hay también algunas grandes diferencias de orden, omisiones, adiciones y abreviaturas. Los capítulos 36-39 del Éxodo, que tratan de la erección del tabernáculo y otras cosas pertenecientes a la adoración divina, tienen variaciones extraordinarias en el griego; algunos versos se omiten y otros se transponen. Los siguientes pasajes no se encuentran en el griego: 1 *Sam.* 17, 12-31; 17, 55-18, 5; 1 *Par.* 1, 10-23. En los capítulos 11 y 12 del 2 de Esdras hay una omisión de veintitrés versos. Existe una diferencia de orden en el 3 de los *Reyes* 4-7, así como en los *Proverbios* 24, 23-31, 10. En el libro de Jeremías, las profecías contra los gentiles (MT y Vulg., caps. 46-51) están puestas en el griego en la mitad del libro (después de 25, 14) y según un plan nuevo. Una introducción histórica precede al libro de las Lamentaciones puesta por el traductor griego. Las partes deuterocanónicas de Ester y Daniel también están contenidas en el texto de los Setenta.

Las diferencias entre el texto masorético y el Pentateuco samaritano. — Aunque hay una identidad substancial entre estos dos textos, no faltan, sin embargo, algunas diferencias notables en cuanto a los detalles. Hay algunas *transposiciones textuales (Ex.* 30, 1-10 está colocado después de 26, 35 en el texto samaritano, y *Ex.* 29, 21 después de 29, 28), y *adiciones* en el Pentateuco samaritano (después de *Ex.* 7, 18-29; 8, 1-19; 9, 5-19; antes de *Ex.* 10, 3; 11, 3; *Num.*

[6] Cf. Wutz, F., "Alte Stämme und Formen die von G (S) noch Bezeugt werden" en B. Z., XVIII (1928), 1-31.

[7] Cf. * Swete, H. B., "An Introduction to the Old Testament in Greek" (2 ed., Cambridge, 1914), 442-444.

31, 20 etc.). Existen también algunos cambios menores de *ortografía,* inflexiones, *significado* y *números.*

Como ejemplo ilustrativo de las condiciones a fines de este primer período puede mencionarse el Papiro Nash,[8] que fué descubierto en 1902 en la región .Fayum del medio Egipto. Probablemente pertenece al siglo II. Consiste en una página de veinticuatro líneas con cerca de 30 letras en cada línea, y contiene el Decálogo entero *(Ex.* 20, 2-17 o *Deut.* 5, 6-21) y el comienzo del Shema. Para obtener un cuadro completo de la condición del texto hebreo durante este primer período, es también útil estudiar las citas del Antiguo Testamento de algunos rabinos en la Mishna, algunos escritores judíos en griego, como Josefo y Filón y los Padres apostólicos de la Iglesia.

Segundo período: desde el año 100 al 500. — En los comienzos de este período una recensión o texto crítico predominó en los círculos judíos, y fué preferida a los otros códices. Parece que los escribas adoptaron un manuscrito como texto modelo en el Sínodo de Jamnia. Este texto, en lo que se refiere a sus consonantes, ha permanecido substancialmente el mismo desde el año 100.

Mientras que la Vulgata de San Jerónimo, las citas de algunos rabinos en la Mishna, el Gemara, los Targums y las revisiones del texto griego (e. g., Aquila, Símaco, Teodoción, quinta, sexta y séptima de Orígenes) suponen substancialmente la misma forma del texto masorético, la Peshitta siria y, mucho más, los Setenta, difieren de este texto hebreo y frecuentemente representan una transmisión más pura y genuina del texto original.[9] Durante este período los *Tannaim* (e. d., los profesores de la Mishna) y los *Amoraim* o *Talmudistas* continuaron la obra de sus predecesores inmediatos. Dividieron el texto en versos, los numeraron y pusieron el total al fin de cada libro. Cuando se trataba de corregir errores agregaban un pequeño círculo o estrella sobre el error, y luego al margen (nunca en el texto) marcaban la lectura que era preferible para ellos, emplean-

[8] Cf. R. B., I (1904), 242-250; Vaccari A., "Papyri hebraicæ" en V. D., III (1923), 284 f.

[9] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 422.

do las palabras *Kethib* (e. d., lo que está escrito) y *Qere* (e. d., lo que debe leerse). También marcaron con signos peculiares ciertas lecturas que les parecían dudosas, pero hicieron muy pocos cambios, cerca de dieciocho en todo el texto.[10]

Tercer período: desde el año 500 al 900. — Durante este período pudo notarse la última y más extensa actividad en lo que se refería al texto del Antiguo Testamento. Los masoretas, llamados los guardadores de la tradición (hebr. *ba'ale hammassoreth*), recopilaron, arreglaron y continuaron los resultados de la crítica bíblica del pasado. Al mismo tiempo, para facilitar y asegurar la lectura correcta del texto, pusieron en las consonantes y alrededor de las mismas diversos signos para indicar las vocales.

El sistema de vocales.[11] En un comienzo el alfabeto semítico se componía solamente de consonantes. Gradualmente se experimentó la necesidad de usar vocales, y unas pocas consonantes, llamadas *matres lectionis (jod., vav, he, aleph)*, fueron empleadas como vocales. Los griegos fueron el primer pueblo que aisló la vocal de la sílaba; las vocales aisladas proporcionaron la base de una pronunciación exacta. Las diversas traducciones griegas primitivas del texto hebreo realizadas por los judíos de la dispersión muestran los intentos que se hicieron para asegurar la lectura correcta del texto. En tiempo de San Jerónimo parece que los judíos palestinos no usaron las vocales o que, si lo hicieron, su uso fué muy raro (cf. *Ep. lxxiii ad Evangelum*, 8 en M. L., XXII, 445). Los Setenta, San Jerónimo y el Talmud conocían la pronunciación exacta del texto, pero no con un sistema de vocales. Por otra parte, el manuscrito hebreo más antiguo del siglo x está completamente equipado con todas las vocales, puntuación y acentuación.

El texto de consonantes acompañadas de signos de vocales se desenvolvió en dos sistemas principales: la escuela de Tiberíades o sistema occidental (que es el generalmente adoptado hoy día, y consiste en la puntuación infralineal),

[10] Cf. Vaccari, A., en I. B., 231 f.

[11] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 415 f; Wutz, F., "Abweichende Vokalisationsüberlieferung im hebr. Text" en B. Z., XXI (1933), 9-21.

y la escuela de *Babilonia* (de puntuación supralineal). Estos diversos sistemas, basados en la articulación de palabras conocidas sólo por la tradición oral, nos dan substancialmente la pronunciación correcta; ellos recibieron su forma definitiva durante el siglo VII u VIII.

Los escritos de los masoretas.[12] Los masoretas, al colocar las vocales, puntuación y acentuación, hicieron que el texto hebreo fuera inmutable. Además, numeraron los versos, palabras y letras de cada libro, indicaron qué verso, palabra y letra había en la mitad del libro, y notaron la frecuencia de las letras individuales. Parte del material que ellos habían recopilado fué a veces agregado a los manuscritos bíblicos.

Cuando éste se escribía en el margen superior o inferior y era extenso, se llamaba la *Massora marginalis magna;* cuando estaba escrito después del texto y entre las columnas en forma abreviada, se llamaba *Massora marginalis parva.* Otras veces estas notas eran recopiladas en manuscritos separados y mantenidas separadas del texto bíblico.

El manuscrito de fecha más antigua es el *Codex Petropolitanus* (916), que contiene los últimos Profetas y la Masora, escrita en la puntuación babilónica. También existen otros códices del siglo x.

c) El texto impreso

El texto del Salterio, con el comentario de * D. Kimchi, fué el primer libro hebreo de la Biblia que se imprimió (Bolonia, 1477). Este fué seguido de la publicación del Pentateuco con el Targum de Onkelos y el comentario de * Rabí S. Jarchi (Bolonia, 1482). Luego aparecieron los Profetas (Socino, 1485) y los Hagiógrafos (Nápoles, 1486-1487).

La primera edición completa de la Biblia hebrea se pu-

[12] Cf. Hyvernat, H., "Petite introduction à l'étude de la Massora" en R. B., XL, (1902), 551-563, XII (1903), 529-549; Idem, "Lexique Masoretique" en R. B., XIII (1904), 521-546, XIV (1905), 203-254, 515-542; Ramírez, A., "Un Texto puntuado y Masora, etc." en Biblica, X (1929), 200-213, XI (1930), 108-121, XIV (1933), 303-329.

blicó en Socino en 1488 bajo la dirección de * Abraham Chajjim. Después fué impresa en distintos lugares, pero de las diversas ediciones hay una digna de mención particular, la *Biblia Rabínica,* editada por * Santiago ben Chajjim e impresa por Daniel Bomberg en Venecia en 1524-1525. El texto de Chajjim representaba un estudio crítico de manuscritos del texto masorético y llegó a ser el *textus receptus.*

Ediciones críticas del Antiguo Testamento hebreo se publicaron en Oxford en 1776-1788 por * B. Kennicot, cuyos trabajos críticos fueron completados por el famoso orientalista de Parma, Juan Bernardo de Rossi, en 1784-1788 y nuevamente en 1798.

En tiempos más recientes se publicaron ediciones críticas de * S. Baer y * Francis Delitzsch (Leipzig, 1869-1892), de * D. C. Ginsburg (Londres, 1894-1896, 1906, etc.), de * R. Kittel en colaboración con muchos editores (Leipzig, 1905-1906, 1909 y 1913, 1930).

La división de la Biblia hebrea en nuestro actual sistema de capítulos fué tomada de la Vulgata por * R. Salomón ben Ismael (1330), y aparece en la Biblia Bomberg de 1524-1525. La actual división de versículos fué por primera vez introducida en el texto hebreo por Sabionetta en cuanto a los Salmos (1556) y por Arias Montano respecto a toda la Biblia (1571) en la Poliglota de Amberes.[13]

En estas Biblias hebreas uno puede encontrar también cierta división litúrgica, llamada *Parashah* o sección, que retrocede a los tiempos antiguos (cf. *Actos* 15, 21; Josefo, *Contra Apionem,* II, 17). De acuerdo con los judíos babilónicos, y más tarde con los judíos palestinos, las lecciones del sábado se dividieron en 54 grandes Parashahs correspondientes al Pentateuco, de modo que estas lecturas pudieran durar todo el año. Cada Parashah está dividida en secciones más pequeñas, que alcanzan a 669 en la Ley; estas secciones fueron últimamente determinadas por Moisés Maimónides. Algunas de estas secciones más pequeñas se llaman *abiertas* (Hebr. *pethuhoth)* y empiezan una línea nueva; su número es de 290. Otras secciones más pequeñas se llaman *cerradas* (Hebr. *sethumoth),* y designan una subsección que comienza en la mitad de una línea; su número es de 379. Las secciones tomadas de los otros libros del Antiguo Testamento para la lectura litúrgica se llaman *haphtaroth.* Las Biblias hebreas modernas contienen también la división de los masoretas en *sedarim* u órdenes; en el Pentateuco hay de 154 a 167, y en todo el Antiguo Testamento 452. Estas sedarim las utilizaron los judíos palestinos para un ciclo trienal de lectura sabatina, o sirvieron de llamadas apropiadas para que el intérprete aludiera a un pasaje particular en su explicación del texto.[14]

[13] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 415.

d) El valor crítico del texto masorético

Nuestro texto masorético representa substancialmente el texto de consonantes hebreo que se seleccionó de los diversos manuscritos hebreos a fines del siglo I de nuestra era. Sin embargo, como predominó una forma textual y se usó exclusivamente como tipo en los círculos judíos, el estudio de los manuscritos bíblicos masoréticos, por numerosos que puedan ser, ofrecerá muy pocas variantes de importancia. Por otra parte, los Setenta y la *Peshitto* siria a veces muestran rastros de un arquetipo hebreo diferente, y ayudarán al escriturista a obtener una reconstrucción exacta, o poco menos, del texto primitivo.

1º El texto masorético es generalmente *un buen texto crítico* y concuerda en su esencia con el original. En este sentido debería considerarse *auténtico* y usarse como texto básico para la interpretación del Antiguo Testamento.

2º Sin embargo, hay en él señales evidentes de *defectos textuales,* pues las palabras exactas de los hagiógrafos no siempre se han conservado. Estas lecturas falsas o alteradas, aun cuando no afectan a la integridad substancial del texto, no deberían preferirse a las obtenidas de las otras versiones, especialmente de los Setenta, ya que las últimas son críticamente ciertas, hacen más inteligible el significado y explican satisfactoriamente las causas de dichas variantes en el texto masorético.

3º En muchos casos la alteración del texto precedió a la versión de los Setenta, y el texto hebreo primitivo debe ser

[14] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 415.

reconstruído mediante una *crítica apoyada sólo en conjeturas.* Aquí aumentan los peligros de tratar el texto en forma arbitraria, si nos sentimos inclinados subjetivamente a teorías inseguras; por ejemplo si un crítico acepta un sistema métrico dudoso como criterio para la crítica textual, o si es dominado a priori por las conclusiones de una crítica literaria como la propuesta por la escuela de * Graf-Wellhausen.

Art. 2. El texto griego del Nuevo Testamento

Bibliografía General. — * Westcott-Hort, "The N. T. in the Original Greek", II (Londres, 1881); * Gregory, C. R., "Prolegomena ad N. T. graece" (Leipzig, 1884-1894); Idem, "Textkritik des N. T." (Leipzig, 1900); Idem, "Canon and Text of the N. T." (Edimburgo, 1907); Idem, "Die griech. Handschriften des N. T." (Leipzig, 1908); Idem, "Einleitung in das N. T." (Leipzig, 1909); * Von Soden, H., "Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt", I (Berlín, 1902-1910); * Scrivener-Miller, "A Plain Introduction to the Criticism of the N. T." (4 ed., Londres, 1894); Jacquier, E., "Le N. T. dans l'Eglise chrétienne", II (París, 1913); * Kenyon, F. G., "Handbook to the Textual Criticism of the N. T." (Londres, 1926); Idem, "The Text of the Greek Bible" (Londres, 1937); Lagrange, M. J., "Introduction à l'etude du N. T.", II (París, 1935); * Lake, K., "The Text of the N. T." (6 ed., Nueva Londres, 1928); * Milligan, G., "The N. T. and Its Transmission" (Londres, 1932); * Robertson, A. T., "An Introduction to the Textual Criticism of the N. T." (Londres, 1925); Sacco, G., "La Koine del N. T. e la trasmissione del sacro testo" (Roma, 1928); * Souter, A., "The Text and Canon of the N. T." (Londres, 1930); Vaganay, L., "An Introduction to the Textual Criticism of the N. T." (San Luis, 1937); Vogels, H. J., "Handbuch des Neutestamentlichen Textkritik" (Münster, 1923).

Gramáticas del N. T. — Abel, F. M., "Grammaire du Grec biblique" (París, 1927); * Blass-Debrunner, "Grammatik des neutestl. Griechisch" (6 ed., Gotinga, 1931); * Moulton, I. H., "A Grammar of the N. T. Greek" (2 vols., Edimburgo, 1920); * Nunn, H. P. V., "A Short Syntax of N. T. Greek" (3 ed., Cambridge, 1920); Idem, "The Elements of the N. T. Greek" (Cambridge, 1914); * Robertson, A. T., "A Short Grammar of the Greek N. T." (4 ed., Londres, 1919).

Diccionarios del N. T. griego. — * Bauer, W., "Grieschich- Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T." (3 ed., Berlín, 1937); * Grimm Thayer, "Greek-English Lexicon of the N. T." (Londres, 1904); * Moulton-Milligan, "The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri" (Londres, 1929); Zorell, "Lexicon Græcum N. T." (París, 1930).

Concordancias al N. T. griego. — * Bruder, C. H., "Concordantiæ omnium vocum N. T." (7 ed., Gotinga, 1913); * Moulton-Geden, "A Concordance to the Greek Testament" (Edimburgo, 1897); * Schmoller, "Handkonkordanz zum Griech. N. T." (4 ed., Gütersloh, 1913).

Paleografía. — * Gardthausen, V., "Griechische Paläographie", I (2 ed., Leipzig, 1911-1913); * Kenyon, F. G., "Books and Readers in Ancient Greece and Rome" (Londres, 1932); * Schubert, W., "Einführung in die Papyruskunde" (Berlín, 1918); Idem, "Griechische Paläographie" (Munich, 1925); * Thompson, E. M., "An Introduction to Greek and Latin Palæography" (Oxford, 1912); Vogels, H. I., "Codicum N. T. Specimina" (Bonn, 1929).

Los manuscritos del Nuevo Testamento emplean dos formas de letras. Las *unciales* o *mayúsculas* son letras de gran tamaño, y se utilizaban exclusivamente en los códices de pergamino hasta el siglo IX o X. Las *minúsculas* eran letras pequeñas generalmente unidas por ligaduras, y por esta razón una escritura así se llama a menudo *cursiva* (e. d., corriente). Desde mediados del siglo IX en que empezaron a usarse, y casi exclusivamente desde el siglo XI, estas letras continuaron en uso hasta la invención de la imprenta.

En las unciales, lo mismo que en algunas de las minúsculas más antiguas, no había separación entre las diversas palabras, dando así ocasión a lecturas variantes (cf. *Juan* 1, 3). Aunque los gramáticos alejandrinos conocían la puntuación y la acentuación, éstas no se hicieron comunes hasta el siglo VII u VIII. Luego, en los códices más antiguos aparecen algunas abreviaturas (e. g., para Jesús, Cristo, Israel, Jerusalén, etc.), y no pocas veces tales abreviaturas dieron lugar a lecturas variantes en códices posteriores.

Para suplir la falta de puntuación, un libro destinado al público se dividía a veces según el significado. Un *guión* indicaba que una frase era larga, y una *coma,* que la frase era corta. Estos signos deben distinguirse de lo que se llamaba *esticometría,* la cual se componía de ordinario de dieciséis sílabas o treinta y seis letras por línea y era usada comercialmente para apreciar las ganancias del copista.

a) El texto griego del Nuevo testamento

No existen *autógrafos* de los escritores del Nuevo Testamento. Pero hay muchos manuscritos *apográficos,* y éstos reproducen las palabras de los autógrafos griegos. Aparte de las citas patrísticas, que son testimonios ciertos de la

índole de textos que existían en tiempos de su escritura hay leccionarios (e. d., partes de las Escrituras empleadas en la liturgia) y diversas versiones antiguas, que representan o reproducen el significado de los textos originales en otros idiomas.

1º *El número de manuscritos.* — Hasta el presente se han catalogado 4273 manuscritos del Nuevo Testamento. Estos códices están clasificados en cuatro categorías principales:

Papiros	52
Unciales	210
Minúsculas	2.401
Leccionarios	1.610

De tantos manuscritos sólo 53 contienen el Nuevo Testamento entero, mientras los restantes abarcan sólo partes de él.

2º *La designación de estos manuscritos.* — El sistema comúnmente aceptado en la actualidad por los sabios para indicar los diversos manuscritos es el propuesto por * C. R. Gregory. Los papiros se designan con la letra *P* seguida de un número. Las mayúsculas, con números precedidos por la letra O, pero para las primeras 45 se han conservado los signos antiguos de * Wettstein y * Tischendorf, que eran las letras mayúsculas latinas y griegas y la letra hebrea *aleph*. Las minúsculas están designadas por numerales árabes.

Para los leccionarios se usa le letra *l* seguida de numerales árabes.

El sistema de * Von Soden ha sido abandonado por los escrituristas modernos, pues era demasiado molesto para ser práctico. Eliminaba la distinción entre las mayúsculas y las minúsculas, e indicaba los manuscritos por numerales precedidos de la letra δ, ε, o α, que significaban respectivamente διαθήκη (e. d., códices que contenían el Nuevo Testamento entero), εὐαγγέλιον (e. d., códices que contenían solamente los Evangelios), y ἀπόστολος (e. d., códices que contenían las Escrituras apostólicas). Los números árabes no se ordenaban en sucesión continua, sino que se agregaban para indicar la edad del códice (cf. Jacquier, *op. cit.*, 72 ff).

Entre los Papiros manuscritos, el P^{52} (Manchester, Ry-

lands) de comienzos del siglo II contiene a *San Juan* 18, 31-33. 37 f. Este pequeño fragmento de un códice del cuarto Evangelio es el fragmento que se conoció antes que cualquier otro manuscrito del Nuevo Testamento, y es importante como prueba de la circulación temprana de este Evangelio; en realidad, dentro de una generación después de ser compuesto fué descubierto en una localidad distante.[15] Entre las adquisiciones más recientes está la colección Chester Beatty, P^{45} P^{46} P^{47} que son restos, no de rollos sino de códices.

El P^{45} consta de 36 hojas de un códice que contenía en un principio los cuatro Evangelios y los Actos; es de comienzos del siglo III.[16]

El P^{46} consta de 86 hojas, de las cuales 30 se encuentran en Ann Arbor, Michigan; originariamente el manuscrito contenía todas las Epístolas paulinas, con la posible excepción de las pastorales; es de comienzos del siglo III.[17] El P^{47} está formado de 10 hojas de un códice del siglo III, que contenía en un principio el Apocalipsis de San Juan.[18]

Entre los principales unciales podemos mencionar: el *Codex Sinaiticus*[19] (ℵ o S, o δ 2, o 01) de comienzos del siglo IV, que contiene todo el Nuevo Testamento; el *Codex Alexandrinus*[20] (A, o δ 4, o 02) del comienzo del siglo V, que abarca todo el Nuevo Testamento con algunos notables vacíos; el *Codex Vaticanus*[21] (B, o δ 1, o 03) de comienzos del siglo IV, que contiene los libros del Nuevo Testamento hasta la Epístola a los Hebreos 9, 14 (el resto se ha perdido); el *Codex Ephraemi* (C, o δ 3, 04), un texto

15 Cf. Pope, H., en H. P. R., XXXVI (1936), 581-586; Merk, A., en *Biblica*, XVII (1936), 99-101; Da Fonseca, L. G., en V. D., XVI (1936), 57-59.

16 Cf. Da Fonseca, L. G., en V. D., XIV (1934), 20-22; Lagrange, M. J., en R. B., XLIII (1934), 4-41, 161-171; Peirce, F. X., en E. R., XLI (1934), 94-99; Merk, A., en "Miscellanea Biblica", II (Roma, 1934), 375-406.

17 Cf. Lagrange, M. J., en R. B., XLIII (1934), 481-487; Benoit, P. en R. B., XLVI (1937), 58-82.

18 Lagrange, M. J., en R. B., XLIII (1934), 488-493.

19 Cf. * Kenyon, F. G., "The Text, etc.", 75-82; Merk, A., en *Biblica*, XIX (1938), 202 f.

20 Cf. * Kenyon, F. G., ibíd., 82-85.

21 Cf. * Kenyon, F. G., ibíd., 85-87.

palimpsesto del siglo V, que contenía en un principio el Nuevo Testamento entero, pero que ahora abarca solamente dos tercios (todos los libros, excepto 2 ad Tessal. y 2 de San Juan, están representados); el *Codex Cantabrigiensis* o *Bezæ* [22] (D, o δ 5, o 05), del siglo V o VI, que consta de los cuatro Evangelios y de los Actos, pero con vacíos tanto en el códice griego como en el latino; el *Codex Claromontanus* (D^p, o α 1026, o 06) del siglo VI, que contiene las Epístolas paulinas, pero con algunos vacíos tanto en el códice griego como en el latino.

Hay cerca de 50 minúsculas que contienen todo el Nuevo Testamento, pero entre los muchos manuscritos de minúsculas dignos de mención podemos citar el 33 (o δ 48) del siglo IX (considerado como la reina de las minúsculas) y el grupo Ferrar [llamado así en atención al * profesor Ferrar (m. 1871) de la Universidad de Dublín], que está encabezado con el número 13 (del siglo XII) y que incluye al 69, 124, 346, 543, 713, 788, 826, 828, 983. Este grupo Ferrar de manuscritos contiene diversas particularidades: el pasaje de la adúltera (*Juan* 7, 53-8, 11) está colocado después del de *San Lucas* 21, 38; el relato del sudor de sangre (*Lucas* 22, 43 f) se halla puesto después del de *San Mateo* 26, 39. Los críticos sostienen que este grupo tuvo su origen en Calabria o Sicilia, y que debe asociarse al grupo de manuscritos cesáreos.

Los leccionarios son libros litúrgicos que contienen únicamente lecturas de los Evangelios (evangeliarios), o de los Actos y Epístolas (epistolarios), o de ambos (leccionarios completos). Están escritos en unciales o semiunciales y son generalmente manuscritos en pergaminos. Casi tres cuartas partes de ellos son evangeliarios, mientras que hay solamente cerca de 170 leccionarios completos; el más antiguo de éstos no se remonta más allá del siglo VI. Hasta ahora se ha dado poca importancia a este grupo de manuscritos ya que esta rama del estudio de los textos se halla aún poco cultivada.

3º *La clasificación de estos manuscritos.* — Es esencial para la claridad, sencillez y seguridad, así como para el conocimiento de la historia del texto, determinar la relación mutua que existe entre los manuscritos y luego reducir todos estos testimonios en la medida posible a clases individuales o familias. Este procedimiento ha significado una investigación larga, paciente y erudita, y ha consistido primero en eliminar como testimonios los códices inútiles (cuando dependen de otros y carecen de autoridad por algún motivo), y luego en reducir los testimonios útiles a clasificaciones en familias.

[22] Cf. * Kenyon, F. G., ibid., 89-96.

Entre los sabios que más han contribuído a clasificar los manuscritos en distintas familias están: * J. Bengel (1734), * J. S. Semmler (1767), * J. J. Griesbach (1774-1777), L. Hug (1826), J. M. Scholz (1830), * Westcott y * Hort (1881: familias alejandrinas, neutrales, occidentales y sirias), * Von Soden [1902-1910: familias H(esychian), I(erusalem) y K(oine)], * D. H. Streeter (1924: agregó la familia cesarea, y * F. G. Kenyon [1937: familias α (bizantina), β (alejandrina), γ (cesarea), δ (occidental), y ε (siria).

Ya que estas distintas familias demuestran características peculiares, es necesario estudiarlas, si deseamos llegar al texto original de los libros del Nuevo Testamento. La influencia de estas familias puede variar en las diferentes partes del Nuevo Testamento.

Los Evangelios. — La primera familia (llamada por los sabios neutral, esychian o alejandrina) consta de las unciales más antiguas, a la cabeza de las cuales está B. Está apoyada por unas cuantas minúsculas (33 y 157) y por las versiones copta (e. d., bohaírica y sahídica) y en gran parte por la Vulgata. El testigo más importante de este tipo es, entre los Padres, Orígenes, y a veces Clemente de Alejandría. Algunas de las características principales de estas familias son: la *brevedad* (e. g., en *San Mateo* 1, 25 omite *suum primogenitum;* en *San Mateo* 5, 22 *sine causa;* en *San Juan* 3, 13 *qui est in coelis;* en *San Marcos* 16, 9 al final, en *San Juan* 7, 53-8, 11); las *formas comunes* de las palabras y de la ortografía, y la relativa *inmunidad de tendencias armonizadoras* (e. g., en *San Mateo* 5, 44 falta la adición de *San Lucas* 6, 27 f, y en *San Lucas* 11, 2 ff falta la adición de *San Mateo* 6, 9 ff). Esta familia textual tuvo su lugar de origen en Egipto, probablemente en Alejan-

dría, y los críticos consideran que es del mayor valor crítico.

La segunda familia (llamada occidental debido a su gran difusión en Occidente) consta de D (y W en *San Marcos* 1-5), de la Latina Antigua, especialmente en las formas africanas, y de San Cipriano. Algunas de las características principales de esta familia son: *adiciones* (cf. *San Lucas* 11, 2-4; *San Mateo* 20, 16), *unas pocas omisiones significativas* (cf. *San Lucas* 10, 42; 24, 51 f), *paráfrasis* (cf. *San Lucas* 5, 10 f. 15 f. 27), y *tendencias armonizadoras* (cf. *San Lucas* 3, 24-31 en la genealogía de Cristo).

La tercera familia (llamada cesarea o palestina) es la última adición al aparato textual.[23] Consta de códices Koridethi o θ (del siglo VIII), 700 (del siglo XI o XII), y 565 (del siglo IX o X), que corresponden a un texto usado por Orígenes durante la última parte de su vida y por Eusebio de Cesarea. A estos manuscritos pueden agregarse para el Evangelio de San Marcos: P[45] W, Famm. 1 y 13. El P[45] muestra que este texto era conocido en Egipto, y esta forma textual puede haber tenido su origen allí; Cesarea, por lo tanto, debería ser considerado como el lugar principal donde se usó. Debido a sus peculiaridades, este grupo cesareo está entre los textos neutrales (alejandrinos) y occidentales. En cuanto a los otros Evangelios el texto cesáreo no ha sido aún establecido definitivamente.

La cuarta familia[24] (llamada también bizantina, antioquense o Recensión Luciana) contiene el número mayor de unciales (encabezadas por A) y la gran mayoría de minúsculas; fué dada a la imprenta gracias a las ediciones de Erasmo y Esteban, y llegó a ser conocida como el *Textus Receptus* o Texto recibido. Algunas de las características principales de esta familia son: la *elegancia de dicción* (e. d., pule el lenguaje empleando las formas de las palabras y también la sintaxis en armonía con el uso clásico), las *tendencias armonizadoras,* las *adiciones* (e. d., agregando aquí y allá un sujeto o un complemento, o cambiando la construcción por razón de la claridad), y la *conflación* (e. d., combinando dos lecturas variantes: cf. *San Lucas* 24, 53 *laudantes et benedicentes*). Este tipo de texto hizo su primera aparición a fines del siglo IV, y predominó en la Iglesia de Constantinopla.

[23] Cf. * Streeter, B. H., "The Four Gospels" (2 ed., Londres, 1927); * Lake y * Blake, "The Text of the Gospels and the Koridethi Codex", en *Harvard Theol. Rev.*, XVI (1923), 267-286; Idem, "The Caesarean Text of the Gospel of Mark", ibíd., XXI (1928), 207 ff; Lagrange, M. J., "Le group dite Césaréen des manuscrits des Évangiles" en R. B., XXXVIII (1929), 481-512; Idem, "Introduction, etc.", II, 144-168; * Kenyon, F. G., "Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible" (Londres, 1933); Ayuso, T., "Testo Cesariense e precesariense?" en *Biblica*, XVI (1935), 369-415); Stapleton, M., "Early Revisions of the Greek Gospels" en St. Louis Proceeding (1937), 38-57.

[24] Cf. * Kenyon, F. G., "The Text, etc.", 197-203.

La quinta familia (llamada siria) está representada en la versión siria antigua, y su color o matiz occidental se debe a la influencia del *Diatessaron* de Taciano. Las otras versiones sirias, las versiones armenia y georgiana ayudan a reconstruir este tipo de texto.

Los Actos de los Apóstoles. — En lo que se refiere a los Actos de los Apóstoles hay tres familias de manuscritos importantes. Estas familias pueden representarse por códices distintos de los señalados para los Evangelios.

La primera familia, la alejandrina o neutral, se caracteriza por su pureza y sus resúmenes, y está representada por los manucritos B, S, C, A, y por el bohaírico copto y las versiones de la Vulgata Latina.

La segunda familia, la occidental, está representada por los bilingües grecolatinos D, E, los manuscritos de la versión latina antigua y los P[41], P[48]. Las variaciones en adiciones y paráfrasis son tan numerosas en la familia precedente que los sabios han presentado varias teorías para explicar tales diferencias.[25]

Otra familia, la bizantina o antioquense, se halla representada por los manuscritos L, P, H, etc. Se aproxima a la primera familia de manuscritos, pero ha tomado algunas adiciones de la segunda.

Las Epístolas paulinas. — En las Epístolas paulinas no hay variaciones esenciales entre la primera y la segunda familia. La primera está representada por los manuscritos B, S, C, A, y la segunda por los bilingües grecolatinos D, E, G, F. La

[25] Cf. * Kenyon, F. G., ibíd., 224-236.

mayoría de las variantes de la segunda familia son puramente verbales o pequeños desarrollos para aclarar el significado o la lectura.

El texto bizantino o antioquense, representado principalmente por los manusrritos K, L, se caracteriza por su elegancia de dicción y por su tendencia a compaginar a veces varias lecturas del mismo texto.

Las Epístolas católicas. — Ya que al manuscrito D le faltan por mutilación las Epístolas Católicas, las lecturas occidentales de éstas no pueden darse con seguridad. Por tanto, estas Epístolas están representadas por sólo dos familias de manuscritos: la alejandrina por los manuscritos B, S, C, A, y la bizantina por L y algunas minúsculas.

El Apocalipsis. — En cuanto al Apocalipsis no hay manuscrito griego representante de la familia occidental. Las versiones latinas se han hecho de la familia alejandrina, que debe buscarse en S, C, A. El texto bizantino puede ser reconstruído utilizando el comentario del obispo Andrés de Cesarea de Capadocia. [26]

b) Historia del texto griego del Nuevo Testamento

Durante los siglos II y III el texto *occidental* (así llamado a causa de su gran difusión en el Occidente, aunque deriva de un original griego) se extendió por todas partes. Este tipo de texto se encuentra en los escritos de San Justino mártir, San Ireneo y Clemente de Alejandría, en P^{38} y P^{48}, en la versión latina y antigua y, en parte, en el sahídico. Fué también usado por Marción y Taciano en su *Diatessaron*, cuya armonía de los Evangelios influyó en la versión siríaca antigua, donde se encuentran lecturas del texto occidental. [27]

A comienzos del siglo III apareció bajo la supervisión del editor en Egipto, probablemente en Alejandría, un texto que está representado principalmente por las dos unciales grandes B y S, que se encuentra en muchos manuscritos de

[26] Cf. Schmid, J., "Untersuchungen zur Geschichte der griech. Apokalipsetextes" en *Biblica*, XVII (1936), 11-44, 167-201, 273-293, 429-460.

[27] Cf. * Kenyon, F. G., op. cit., 117-124.

origen egipcio y en las versiones coptas. Orígenes (m. 254-255), al menos en sus primeros escritos, empleó los manuscritos de este tipo especialmente. Eusebio de Cesarea, que siguió las tradiciones de Orígenes, introdujo en los Evangelios un sistema de secciones y cánones, sistema de anotación que aun se encuentra en algunas de las ediciones modernas del texto griego (e. g., el de * E. Nestle). Algunos sabios modernos (e. g., Von Soden) han tratado de asociar el nombre de Hesyquio (m. a comienzos del siglo IV) a este texto, pero este texto *alejandrino* o egipcio existía mucho antes de su tiempo.

A fines del siglo III, el sacerdote Luciano (m. 312), fundador de la primera escuela catequística de Antioquía, no sólo revisó la versión de los Setenta, sino que hizo también una nueva copia del texto del Nuevo Testamento. Esta forma se desarrolló en el tipo *bizantino*, que predominó en la Iglesia de Constantinopla y que después continuó siendo el texto corriente en la Edad Media. Finalmente fué impreso en 1881, debido a las ediciones de Erasmo [28] y Esteban.

De 1700 a 1830 se hicieron varios intentos por comparar los manuscritos y versiones antiguas griegas y por editar el texto griego tan correctamente como fuese posible. Entre los sabios dignos de mención están * John Mill (Oxford, 1707). * J. A. Bengel (Tubinga, 1734), * J. J. Wettstein (Amsterdam, 1751-1752), * J. J. Griesbach (Halle, 1774-1777; 2 ed. Jena, 1796-1806), y el católico J. M. Scholz (Leipzig, 1830).

El año 1831 marca el comienzo del período moderno de crítica textual y el punto de partida del texto recibido. Se compararon manuscritos antiguos y versiones según el tipo textual de B, y el texto griego se editó sobre la base de éstos. * C. Lanchman (Berlín, 1831) pretendía determinar un texto que estaba ampliamente difundido a fines del siglo IV. * S. P. Tregelles, cuáquero inglés, editó un texto crítico basado en versiones de manuscritos antiguos y de los Padres (Londres, 1857-1872). * C. Tischendorf es el eminente crítico textual del último siglo. Su primera edición

[28] Cf. Bludau, A., "Die Beiden Ersten Erasmus Ausgaben des N. T. und Ihre Gegner" en B. S., VII, v. (1902).

apareció en Leipzig en 1841; su última edición, la octava, impresa en Leipzig, 1869-1872 —a la cual su discípulo * C. R. Gregory agregó el Prolegomena (1884-1894)— es su mejor edición crítica y marca su alejamiento definitivo del texto recibido. * Westcott y * Hort, después de treinta años de estudios, publicaron su edición griega (1881), que seguía los manuscritos B y S. * B. Weiss también siguió el manuscrito B y los relacionados con él (Berlín, 1892).

* E. Nestle basa su texto en Tischendorf, Westcott y Hort, y Weiss, y da las lecturas preferidas por lo menos por dos de estos sabios.

* Hermann von Soden clasificó en tres familias (Hesychian, de Jerusalén y Koine) más de 1900 manuscritos que él creía que eran del siglo III o IV. Editó el texto (Gotinga, 1913) y basó sus lecturas en el parecer de la mayoría de estas tres recensiones, excepto cuando había un caso de tendencia armonizadora y una lectura de Taciano.

Entre las ediciones católicas podemos mencionar las de F. X. Reitmayer (Munich, 1847), V. Loch (Regensburg, 1861), G. Perin (Padua, 1890), M. Hetzenauer (Innsbruck, 1896-1898), E. Bodin (París, 1910), F. Brandscheid (Friburgo, 1901; 2 ed., 1922), y las recientes ediciones críticas de H. I. Vogels (Düsseldorf, 2 ed., 1922) y A. Merrk (Roma, 1933).

c) El valor crítico del texto griego del Nuevo Testamento

A pesar del gran número de lecturas variantes, el texto griego nos ha llegado *esencialmente inalterado e incorrupto.*

En el texto crítico moderno aceptado hay menos de 150.000 palabras, y cerca de 200.000 lecturas variantes están distribuídas en 4.273 manuscritos, encontrándose unas en una familia de manuscritos y otras en otra.

Sin embargo, ya que la mayor parte del texto muestra uniformidad perfecta, podemos decir con * Westcott y * Hort que siete octavas partes del Nuevo Testamento griego son críticamente ciertas. De la octava parte restante, muchas de las variantes se refieren a una misma palabra o frase, y la mayoría de ellas consisten tan sólo en cambios de

ortografía o de partículas, en el orden de las palabras, en diferencias gramaticales y en el uso de los sinónimos, o en faltas conscientes o inconscientes de los copistas. Pero, todos éstos son cambios sin importancia, que no oscurecen el significado del texto. De las variantes que quedan, hay apenas 200 que afectan al significado del texto, y de éstas sólo 15 son de importancia.[29] Pero así éstas como las otras variantes no añaden ni quitan nada a un solo dogma de la Iglesia.

Teniendo estos hechos en cuenta, podemos llegar a una apreciación genuina del texto griego del Nuevo Testamento. Ningún otro libro ha sido tan diligentemente copiado y tan frecuentemente citado en los tiempos antiguos. Cuanto mayor sea el número de manuscritos, su variedad e independencia, mayor debe ser el valor de esas lecturas que exhiben armonía. Por lo tanto, donde los manuscritos bíblicos concuerdan, ningún otro libro en el mundo posee tal seguridad en lo que se refiere a su valor crítico. En cuanto a las lecturas en que los manuscritos están en desacuerdo, los críticos han reducido la cuestión de las lecturas dudosas al mínimum. El Nuevo Testamento griego es, por tanto, no sólo substancialmente correcto, sino que aun en las lecturas de importancia secundaria las variaciones no tienen ninguna trascendencia.

[29] Cf. Vaccari, A., en I. B., 255.

Capítulo II

LAS VERSIONES ANTIGUAS DE LA BIBLIA

Las primeras traducciones de los libros de la Biblia del original a otra lengua son de importancia. Nos ayudan a interpretar el significado del original, pues de ellas aprendemos cómo los primeros lectores comprendían el sentido o significado de aquél. Además, nos capacitan para determinar el texto original, y a veces pueden considerarse casi equivalentes a manuscritos de primera clase de los originales. Si su origen es conocido, son entonces de gran ayuda para trazar la historia del texto original.

Pero todas las traducciones no son de igual valor. Una traducción hecha del original, supera en valor a una traducción que procede de otra traducción. Las traducciones antiguas tienen más peso que las posteriores. Asimismo, las traducciones literales merecen más consideración que las traducciones libres. Pueden también considerarse otras circunstancias: si la versión pertenece al mismo grupo lingüístico del original y si el traductor mismo dominaba ambas lenguas.

La versión de los Setenta supera a todas las versiones en razón de su antigüedad y autoridad crítica. Es también de gran valor para determinar la historia, así como el contenido del Canon del Antiguo Testamento. Durante el período cristiano su historia es compartida con el texto del Nuevo Testamento, y muchos manuscritos griegos nos proporcionan los libros de ambos Testamentos.

Art. 1. Las versiones griegas del Antiguo Testamento

Bibliografía general. — * Hermann y * Baumgärtel, "Beiträge z. Entstehungsgeschichte der Septuaginta" (Berlín, 1923); * Kenyon, F. G., "The Text of the Greek Bible" (Londres, 1937); * De Lagarde, P. A., "Septuagintastudien" (Gotinga, 1891-1892); Mangenot, E., en D. D. L. B., s. v. *"Version de Septante"*; Mac Garry, W. J., "Early

Revisions of the Septuagint", en *"St. Louis Proceedings"* (1937), 29-37; * Nestle, E., "Septuagintastudien", I-V (Ulm, 1886-1896; Stuttgart, 1899-1907); * Ottley, R. R., "A Handbook to the Septuagint" (Nueva York, 1920); Pretzl, O. "Septuagintaprobleme im Buche der Richter", en *Biblica*, VII (1926), 233-269, 353-383; * Procksch, O., "Studien zur Geschichte der Septuaginta" (Leipzig, 1910); * Rahlfs, A., "Septuagintastudien" (Gotinga, 1891-1892); * Swete, H. B., "An Introduction to the O. T. in Greek" (2 ed., Cambridge, 1914); * Thackeray, H., "The Septuagint and Jewish Worship" (Londres, 1921); Vaccari, A., "Codex Melphictensis Rescriptus" (Roma, 1918); Vander Heeren, A., en C. E., s. v. *Septuagint;* Wutz, F. X., "Die ursprüngliche Septuaginta", en *Theol. Blätter* (1923), 111-117; Idem, "Die Bedeutung der Transkriptionen in der Septuaginta", en B. Z., XVI (1924), 193-213; Idem, "Alte hebräische Stämme im Psalmentext der Septuagints", en B. Z., XVII (1925), 1-28; Idem, "Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus" (Stuttgart, 1925); "Ist der hebräische Urtext wieder erreichbar?", en *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* (1925), 115-119; Idem, "Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext" (Stuttgart, 1937); Goettsberger, "Einleitung in das A. T." (Friburgo, i. B., 1927); * Orlinsky, H. M., "On the Present State of Proto-Septuagint Studies", en J. A. O. S., LXI (1941), 81-91.

Filología. — *Hatch y * Redpath, "A Concordance to the Septuagint" (2 vols.) y Supl. (Oxford, 1897); * Helbing, R., "Grammatik der Septuaginta" (Gotinga, 1907); * Reider, J., "Prolegomena to a Greek Hebrew Text and a Hebrew-Greek Index to Aquila" (Filadelfia, 1916); * Thackeray, H., "A Grammar to the O. T. in Greek", I (Cambridge, 1909).

Textos para uso escolar. — *Rahlfs, A., "Septuaginta id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes" (2 vols., Stuttgart, 1935); * Swete, H., B., "The Old Testament in Greek According to the Septuagint", I (Cambridge, 1925), II (1922), III (1912).

a) Los manuscritos.[1]

Los manuscritos griegos del Antiguo Testamento se clasifican generalmente en tres categorías: papiros, unciales y minúsculas. El sistema de * Rahlfs de agrupar estos manuscritos es ahora aceptado generalmente, y en la actualidad el total de manuscritos llega a 1.560.

Entre los papiros, el número 957 (John Ryland Library, Manchester) es el primer fragmento conocido de un rollo manuscrito bíblico. Este fragmento es del siglo II a. C. y contiene del *Deut.* 23, 24-24, 3; 25, 1-3; 26, 12. 17-19 y 28,

[1] Cf. * Rahlfs, A., "Verzeichnis der griech. Handschriften des A. T." (Berlín, 1914); Vaccari, A., en I. B., 258 f; * Kenyon, F. G., op. cit., 36-65.

31-33.[2] Entre los papiros más importantes podemos mencionar el grupo Chester Beatty, números 961 al 968. Esta colección que en otros tiempos se hallaba en una antigua comunidad cristiana de Egipto, contiene fragmentos de los libros del Génesis (961, un código del siglo IV, y 962, un código de la última parte del siglo III), de los Números y del Deuteronomio (963, un código de la primera mitad del siglo II), del Eclesiástico o Sirac (964, un código del siglo IV), de Isaías (965, un código de la primera mitad del siglo II), de Jeremías (966, un código de fines del siglo II o III), de Ezequiel, Daniel y Ester (967 y 968, un códice de la primera mitad del siglo III).

Entre los unciales los cuatro códices grandes S, A, B, C, contienen ambos Testamentos. El resto de los unciales está generalmente designado por letras latinas y contiene alguna división particular del Antiguo Testamento. Los manuscritos de minúsculas son designados por numerales árabes, y muy pocos de ellos contienen todos los libros del Antiguo Testamento.

Aparte de las citas de varios Padres, una prueba valiosa en favor del texto de los Setenta puede deducirse de las traducciones que dependen directamente de él (e. g., la latina antigua, la copta y siria, y el Salterio gálico de San Jerónimo).

b) El origen de los Setenta.

Mucho antes del siglo III a. C., había emigraciones individuales de judíos a tierras extranjeras, especialmente a Egipto. Tal vez esta dispersión en Egipto empezó en tiempos del faraón Sesac (cf. 3 *Reyes* 14, 25 f) en el siglo X a. C., pero es seguro que una emigración tuvo lugar en el siglo VI a. C., cuando muchos judíos de Jerusalén en tiempos del destierro babilónico huyeron a Egipto (cf. *Jer.* 43, 4 ff). En el siglo V a. C. los judíos estaban firmemente establecidos como colonia militar en la isla Elephantina cerca de la moderna Assuán, donde tenían hasta su propio santuario; esto lo sabemos por los papiros Elephantine arameo del período persa. Desde el tiempo de Alejandro el Grande en adelante, Egipto estuvo bajo la influencia de la cultura griega. Con esta expansión cultural también se difundió el lenguaje griego koine, condición que duró hasta el comienzo del período bizantino (c. 324).

[2] Cf. Vaccari, A., "Fragmentum Biblicum saec. II ante Christum" en *Biblica*, XVII (1936), 501-504; Idem, "Fragmentum V. T. vetustissimum nuper repertum" en V. D., XVI (1936), 369-372; Algeier, A., "Deut. 25, 1-3 im Manchester Papyrus" en *Biblica*, XIX (1938), 1-18.

Durante la helenización de Egipto, las comunidades judías que allí vivían fueron también afectadas. Por lo tanto, los judíos egipcios adoptaron la lengua griega como su lengua vernácula en las relaciones comerciales y sociales, del mismo modo que en su literatura.

En lo que se refiere a la religión, el Antiguo Testamento desempeñó un papel importante en la vida del pueblo judío. El deseo de utilizar su religión para propósitos de propaganda y la necesidad del nuevo idioma (el griego) para las generaciones judías jóvenes, fueron factores que contribuyeron al origen de un texto griego del Antiguo Testamento. Pero ¿no había textos de todo el Antiguo Testamento o de partes de él,[3] anteriores al de los Setenta? ¿No existían transcripciones griegas del texto hebreo, como sostiene el profesor Wutz? Son cuestiones éstas muy debatidas todavía entre los sabios.

La carta de Aristeas.[4] — El testimonio más antiguo en favor del origen de la versión de los Setenta es la carta de Aristeas.

Según esta carta, Aristeas, oficial judío de la corte de Ptolomeo Filadelfo (285-246 a. C.), fué enviado a Jerusalén con muchos judíos liberados, para obtener del sumo sacerdote Eleazar una copia de la Ley judía para el jefe de la biblioteca de Alejandría, Demetrio Falereo. El sumo sacerdote no sólo envió una copia de la Ley, sino también a setenta y dos sabios hebreos (seis de cada tribu), y éstos tra-

[3] Aristóbulo de Alejandría (180-145 a. C.) pensaba que Platón (427-347 a. C.) conocía las leyes judías por una versión griega; Eusebio (*Præf. Ev.*, XIII, 12) suponía la existencia de algunos libros del Antiguo Testamento en griego antes de 400 a. C.

[4] Para el texto griego de la carta consúltense * Swete, H. B., "An Introduction, etc.", 551-606 y * Meecham, H. G., "The letter of Aristeas" (Mánchester, 1935); para una traducción inglesa, a * Charles, R. H., "The Apocrypha, etc.", II, 83-122.

dujeron la Ley al griego en la isla de Pharos. Según esta historia, cada sabio estuvo encerrado solo, pero después de setenta y dos días, cuando todos los resultados fueron comparados, descubrieron que todos eran exactamente iguales.[5]

Esta carta, aunque ahora se reconoce comúnmente que es una falsificación adornada de muchos detalles de leyenda, existía ya cerca del año 200 a. C. Descansa, sin embargo, en un fundamento de hecho, según el cual durante el reino de Ptolomeo Filadelfo el Pentateuco fué traducido al griego (hacia el año 250 a. C.).

Los otros libros del Antiguo Testamento fueron gradualmente traducidos al griego. Aun cuando las autoridades anteriores al cristianismo no hacen mención de todos los libros griegos del Antiguo Testamento, podemos deducir del Prólogo de Sirac (hacia el 130 a. C.) que casi todo el Antiguo Testamento ya había sido traducido al griego en esa época. Por esta razón la mayor parte de los sabios sostiene que la versión de los Setenta fué completada por el año 100 a. C. No hay pruebas concluyentes de que este trabajo de traducción relativo a los libros del Antiguo Testamento continuara todavía en los comienzos de la era cristiana o después.

El nombre de "los Setenta" se ha tomado del número de sabios (setenta o setenta y dos) que estuvieron ocupados en la traducción del Pentateuco, la primera parte del Antiguo Testamento. Ese término se aplica, en realidad, extensivamente a todo el Antiguo Testamento en la mayoría de los manuscritos griegos, aun cuando los libros individuales fueron traducidos en distintas épocas y por distintos autores.

c) Las cualidades y efectos de la versión de los Setenta.

En razón de su larga historia, esta versión no tiene valor uniforme en todas sus partes. Los libros individuales de los Setenta demuestran que hay distintas clases de traducción

[5] Según Wutz, esta carta se refiere a una revisión o de una traducción previa imperfecta que se había hecho anteriormente según un texto hebreo consonantal.

y que el valor de ésta varía de un libro a otro. Pero en general podemos admitir que el Pentateuco es la mejor traducción de todas. Siguiendo en mérito se hallan los primeros Profetas, debido a la sencillez del texto. Los Profetas posteriores, a causa de su contenido difícil, fueron traducidos en forma pobre; así Isaías está muy mal traducido, y el traductor de Daniel empleó tantas paráfrasis que después la Iglesia reemplazó la traducción por la de Teodoción. Los Kethubim son los peores de todos; así en los Salmos hay una traducción servil, en Ester hay traducción libre, y en Job mucho ha quedado omitido a causa de la dificultad del original. En particular, el trabajo de diferentes traductores se ve claro en algunos pasajes duplicados.

Aun cuando los libros individuales de los Setenta son de valor desigual, hay algunas particularidades comunes manifiestas en ellos. En muchos libros existe la tendencia a hacer que los pasajes difíciles sean más inteligibles, a esclarecer las lecturas oscuras, a remover la desigualdad de estilo y a pulir las dificultades lingüísticas. Muchas cosas que en el original parecían poco propias de Dios fueron cambiadas. Los pasajes mesiánicos fueron representados con una luz más clara de la que los judíos quisieron admitir después.

El texto griego que los traductores de los Setenta desearon componer en un principio para su propio pueblo y época, vió aumentar su prestigio de siglo en siglo. Los judíos egipcios, así como las sinagogas helénicas de Palestina, lo mismo en el Oriente que en el Occidente recibieron su conocimiento religioso del Antiguo Testamento por medio de esta traducción. La propagación del Evangelio a los gentiles fué facilitada por ella. Esta versión fué también de gran significación para la literatura cristiana primitiva. Naciones para las cuales la Escritura hebrea constituía un libro cerrado, conocieron las Escrituras del Antiguo Testamento por medio de esta versión griega (así, los traductores armenios, etíopes, coptos, georgianos, latinos y eslavos hicieron uso de los Setenta); y aun naciones semíticas, como los sirios y árabes, vieron cómo su acercamiento al Antiguo Testamento era a veces facilitado por la traducción griega.[6]

[6] Cf. Goettsberger, J., op. cit., 431.

d) Traducciones griegas posteriores del Antiguo Testamento.

La versión de los Setenta, que tuvo su origen en círculos judíos y fué usada diligentemente por sus sinagogas y escritores (e. g., Filón y Josefo), llegó a ser una traducción indiscutida hasta comienzos del siglo II de nuestra era. Los judíos se apartaron de los Setenta después que la Iglesia Cristiana en su controversia apologética con los escritores judíos señaló los pasajes mesiánicos, que aparecían en forma más clara y con más fuerza en la versión griega que en el texto hebreo. Hacia fines del siglo I de nuestra era, el texto y el Canon del Antiguo Testamento fueron definitivamente fijados por los judíos en Palestina, y la versión de los Setenta no pareció cumplir las exigencias de su criterio. Pronto se negó la seguridad de los Setenta, y la oposición de los judíos se convirtió en odio profundo, de modo que el día en que se verificó la traducción, que en tiempos de Filón se celebraba como fiesta, se trocó en un día de ayuno y de llanto. Como resultado, los judíos helenizados tuvieron que fabricar una traducción griega completamente nueva. Esto llevó a la producción de tres versiones alternativas y algunas parciales.

La versión griega de Aquila. — Aquila, un prosélito de Sínope en el Ponto, completó por el año 128 una traducción griega de los libros protocanónicos.

Era servilmente literal, y fué condenada por los cristianos a causa de sus corrupciones del texto y de su griego incomprensible. Empero, fué tenida en la más alta estima entre los judíos durante cuatro siglos. Cuando, el año 553, el Emperador Justiniano ordenó a los judíos de todo el imperio bizantino que estudiaran el texto hebreo original, la versión de Aquila perdió su autoridad. Esta versión fué tomada por Orígenes en su Hexapla, y fragmentos de ella sobreviven en manuscritos hexapláricos. [7]

La versión griega de Teodoción. — Poco después de Aquila, Teodoción produjo una segunda versión. Teodoción era un prosélito de Efeso. Parece haber hecho una revisión libre

[7] Cf. Goettsberger, op. cit., 435 f, llamada 9.

de la versión de los Setenta, más bien que una traducción enteramente nueva. Aparte del libro de Daniel (que incluye las partes deuterocanónicas) descubierto en los manuscritos de los Setenta, sobreviven únicamente algunos fragmentos en los manuscritos hexapláricos.

La versión griega de Símaco. — A fines del mismo siglo II apareció la tercera traducción. Era una versión del Antiguo Testamento enteramente nueva, hecha por Símaco, un ebionita. Intentó hacer una traducción en buen griego. Esta versión fué utilizada por Orígenes en su Hexapla, pero nosotros conocemos solamente fragmentos aislados de la traducción. Tres versiones parciales (e. d., de los Profetas menores y de los libros proféticos) han sido designadas como *Quinta, Sexta* y *Séptima* por los Padres.

e) La Hexapla de Orígenes (185/186-254/255).

El uso general de la Biblia griega por los Padres apostólicos, apologistas y escritores eclesiásticos, dió lugar a la multiplicación de copias de los Setenta. Debido a los cambios deliberados y no deliberados de los copistas, las lecturas variantes del texto aparecieron con el transcurso del tiempo. Para remediar esta situación, Orígenes se propuso determinar el texto verdadero.

Su propósito al revisar la versión de los Setenta era doble. Primero, deseaba enseñar a los cristianos que discutían con los judíos qué era lo que estaba contenido y lo que no en el texto hebreo. En segundo lugar, intentaba producir un texto uniforme que eliminara las variantes.

En su voluminosa obra, la *Hexapla,* que escribió en Palestina hacia el año 240, colocaba lado a lado en seis columnas paralelas: [8] 1º, el texto hebreo; 2º, el mismo, puesto en caracteres griegos; [9] 3º, la versión de Aquila; 4º, la de Símaco; 5º, la de los Setenta; 6º, la de Teodoción.

Los textos estaban arreglados en frases cortas según el

[8] Cf. * Orlinsky, H. M., "The Columnar Order of the Hexapla" en *Jewish Quarterly Review,* XXVII (1936), 137-149.

[9] Cf. Pretzl, O., "Die Aussprache der Hebräischen nach der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes" en B. Z., XX (1932), 4-22; * Staples, W. E., "The Second Column of Origen's Hexapla" en J. A. O. S., LIX (1939), 71-80.

orden hebreo, y la columna más importante era la quinta, que Orígenes intentaba poner en una misma línea con el texto original. A este propósito, empleó un sistema crítico que era usado por los filólogos alejandrinos. Siempre que deseaba indicar la materia en los Setenta y no en el texto original, hacía uso del obelus (—, ⫟, ÷); y siempre que quería indicar lo que faltaba en los Setenta, pero que estaba en el original, agregaba la materia y la indicaba con un asterisco (*).

Después de este trabajo gigantesco, editó una edición abreviada, o *Tetrapla*, que contenía sólo las últimas cuatro columnas de los textos griegos. Ambos trabajos se han perdido (tal vez el año 638, en que Cesarea fué destruída por los árabes).

Este trabajo de Orígenes de cincuenta volúmenes probablemente no fué nunca copiado en su totalidad. Los únicos ejemplares existentes son unos pocos versos del Salmo 45 (de la segunda a la sexta columna) [10] y parte del Salmo 22 (en todas las seis columnas). Pero los intérpretes bíblicos de los tiempos antiguos frecuentaban la biblioteca de Cesarea, y afortunadamente gran parte de este material se ha conservado en los escritos de los Padres, en algunos manuscritos, y en los márgenes de algunos otros. [11]

f) El texto griego hexaplárico y otras recensiones griegas. [12]

San Jerónimo, escribiendo en el año 396 *(Præf. in Paral.)*, menciona los diversos textos griegos corrientes en el siglo IV: "Alejandría y Egipto alaban a Hesiquio como autor de su revisión de los Setenta; Constantinopla y Antioquía aprueban los ejemplares de Luciano; a mitad de camino entre estas provincias se leen los códices palestinos, que fueron revisados por Orígenes y publicados por Eusebio y Pánfilo."

Las publicaciones de Eusebio y de Pánfilo. — La quinta columna de Orígenes estaba destinada a atender las necesidades de los intérpretes, y fué publicada en forma separada por Eusebio de Cesarea (m. 340) y Pánfilo (m. 309). Creyendo que Orígenes había tenido éxito en restituir la versión de los Setenta a su pureza original, esos dos sabios emplearon a muchos escribas para que copiaran esta quinta columna. Este texto griego revisado es llamado la recensión hexaplárica de los Setenta, mientras que el texto griego no revisado se denomina simplemente el texto koine. [13]

La revisión crítica hexaplárica publicada por Eusebio y Pánfilo [14] afectó a la historia subsiguiente de los Setenta; los símbolos hexapláricos pronto perdieron su significado para los copistas, quienes o los comprendieron mal o los omitieron. De esta manera se transmitió un texto de los Setenta en que el original se hallaba contaminado por lecturas de las otras columnas (especialmente la de Teodoción).

La recensión de Hesiquio. [15] — La existencia de esta recensión es mencionada solamente por San Jerónimo. Se cree que Hesiquio puede ser el obispo egipcio a quien nombra Eusebio *(Hist. Eccl.,* VIII, 13, 7) y que fué martirizado en 311. No existe aún una prueba concluyente en lo que se refiere a esta recensión, pero los críticos han identificado su texto con las versiones coptas, con los Padres egipcios, especialmente los de Alejandría durante el siglo IV y V.

El *Codex Marchalianus,* y los unciales 26, 36, 90 f, 198, 228 y 238 presentan el texto de Hesiquio.

La recensión de Luciano. [16] — Luciano (martirizado en 310/312) fué el fundador de la escuela catequística de Antioquía. No hizo una traducción nueva, pero revisó un texto ya existente, que era llamado por San Jerónimo el texto koine. Aparte de poner enmiendas al texto hebreo, intentó obtener claridad y facilidad de comprensión median-

[10] Cf. * Swete, H. B., op. cit., 62 f.

[11] * F. Field ha publicado en 1871 muchos de estos fragmentos hexapláricos; cf. Vaccari, A., en I. B., 266 f.

[12] Cf. McGarry, W. J., op. cit.; Pretzl, O., op. cit.

[13] Cf. San Jerónimo, *De vir. ill.* 75, y *Ep. cvi,* 2.

[14] Cf. *Codices Coislinianus* (M del siglo VII) y *Sarravianus* (G del siglo V); *Codex Marchalianus* (Q del siglo VI), un texto hesiquiano; pero con muchas lecturas de Orígenes en los márgenes y en el texto, y por lo tanto considerado una de las principales autoridades para el texto hexaplárico en los Profetas.

[15] Cf. Bardy, G., "Notes sur les recensions hésychienne et héxaplaire du livre de Neh (II *Esd.)*", en R. B., XV (1918), 192-199.

[16] Cf. Tisserant, E., "Notes sur la recension lucianique d'Ezéchiel" en R. B., VIII (1911), 384-390; Pirot, L., "Note sur la recension de Lucien d'Antioche dans Esdras-Néhéme" en *Biblica,* II (1921), 356-360.

te lecturas pulidas, comparadas y a veces conjeturales.[17] Asignados a esta edición se hallan el Codex *Basilio-Vaticanus* (N-V del siglo VIII o IX), las minúsculas 19, 62, 75 (sobre el Génesis), 82, 93, 108 (del siglo XIV, que contiene el Octateuco y los libros históricos), y 118 (del siglo XIII, que contiene el Octateuco), 308, etc. Los manuscritos 108 y 118 fueron usados en la gran Poliglota complutense. Esta revisión crítica de Luciano fué adoptada por los Padres Antioquenses, especialmente por San Juan Crisóstomo y Teodoreto. Algunos críticos creen que esta recensión se empleó también como base para las traducciones siria filoxenia, etíope, gótica y eslava.

Las cuatro formas de la revisión de los Setenta (la recensión prehexaplárica, la hexaplárica, la hesiquiana y la luciana, circularon por varias regiones; pero en el curso de los años estos diversos textos se mezclaron entre sí, de modo que actualmente los críticos hallan suma dificultad en separarlos y en clasificarlos en sus respectivos grupos.

g) El valor crítico de los Setenta.

El propósito de los críticos de textos es obtener la lectura genuina de la versión primera de los Setenta. Pero esto debe lograrse, no usando un manuscrito o una familia de manuscritos, sino relacionando las lecturas de las distintas familias. Una vez hecho esto, es necesario también considerar las traducciones del griego que tenían como base la versión prehexaplárica de los Setenta (e. g., la Latina Antigua y las versiones coptosahídicas), y asimismo las citas dispersas en las escrituras rabínicas y de las de los Padres que escribieron antes del tiempo de Orígenes.

Una vez terminada esta investigación preliminar, las lecturas variantes deben compararse con el texto masorético. Las lecturas que estén más de acuerdo con el hebreo deben rechazarse, al paso que las más discordantes deben retenerse, a menos que haya casos de simple confusión de consonantes.

[17] Cf. Vaccari, A., en I. B., 269.

h) Los textos impresos de los Setenta.

Cuatro ediciones del texto de los Setenta impresas antes del fin del siglo XVIII son de importancia; todas las ediciones restantes están basadas en estas cuatro.

1ª "Los Setenta" de la Poliglota Complutense fué impreso en 1517 y publicado en 1520-1521; representa la revisión de Luciano. Este texto complutense fué seguido de las cuatro grandes Poliglotas editadas por Arias Montano (Amberes, 1569-1572), * B. C. Bertram (Heidelberg, 1586-1587, etc.), * D. Wolder (Hamburgo, 1596), y Miguel Le Jay (París, 1645).

2ª La edición Aldina, que representa la recensión de Hesiquio, fué impresa en Venecia en 1518. Por lo menos seis ediciones que aparecieron entre 1524 y 1587 (impresas en Alemania, Suiza y otras partes) siguieron a esta edición.

3ª La edición Sixtina, publicada en Roma en 1587 bajo los auspicios de Sixto V, está basada en el *Codex Vaticanus* y otros manuscritos que suplen los vacíos del mismo. Según algunos críticos, este códice representa el texto más antiguo y sin revisar de los Setenta. Esta edición fué reimpresa frecuentemente (e. g., la Poliglota de * B. Walton, Londres, 1657).

4ª La edición de * J. E. Grabe (Oxford, 1707-1720) estaba basada en el *Codex Alexandrinus*.

Entre las ediciones críticas de los Setenta hay seis dignas de mención:

1ª La edición de * Holmes y * Parsons (Oxford, 1798-1827), en cinco volúmenes, daba el texto de la edición Sixtina; se comparaban y anotaban en ella 313 manuscritos, aparte de otras versiones y citas patrísticas.

2ª * A. F. C. Tischendorf entregó cuatro ediciones de los Setenta (Leipzig, 1850-1869), que representaban un texto Sixtino revisado.

3ª La edición de V. Loch (Regensburg, 1866-1886) contiene el *Codex Vaticanus* y fué completada por el *Codex Alexandrinus* y las Biblias poliglotas.

4ª Las cuatro ediciones de * H. B. Swete (Cambridge,

[18] Cf. * Swette, H. B., op. cit., 171-194.

1887-1912) estaban basadas en el *Codex Vaticanus* y completadas con el *Codex Alexandrinus;* se agregaron las lecturas variantes de los unciales principales.

5ª El manual precedente fué el precursor de una edición de Cambridge más grande, que fué publicada por * Brooke y * Mac Lean. Entre 1906 y 1935 han aparecido ocho partes (e. d., desde el Génesis al 2 de Esdras).

6ª La Comisión *Los Setenta* del Instituto de Gotinga fundada en 1908, ha tenido en vista una gran edición crítica bajo la editorial de * A. Rahlfs. Hasta ahora, ha editado el Libro de Rut (Stuttgart, 1922), el Génesis (1926), los Salmos con Odas (Gotinga, 1931). * W Kappler ha editado el primer Libro de los Macabeos (Gotinga, 1936). Como manual para el trabajo de clase * Rahlfs editó el texto griego en dos volúmenes (Stuttgart, 1935).

Art. 2. Las versiones latinas

Bibliografía general. — Stummer, F., "Einführung in die lateinische Bibel" (Paderborn, 1928).

Latín antiguo. — D'Alés, A., "Vetus Romana", en *Biblica,* IV (1923), 56-90; * Burkitt, C., "The Old Latin and the Itala", en *Texts and Studies,* IV (Cambridge, 1896), 55 ff; Idem, "St. Augustine's Bible and the Itala", en *Journal of Theol. Studies,* XI (1909-1910), 258-268, 447-458; De Bruyne, D., "L'Itala de Saint Augustine", en *Revue Bénédictine,* XXX (1918), 294-314; Denk, J., "Burkitt's These: Itala Augustin = Vulgata Hyeronimi-eine textkritische Unmöglichkeit", en B. Z., VI (1908), 225-244; Dold, A., "Die altlateinischen Proverbientexte, etc.", en *Biblica,* XIX (1938), 241-259; Drum, W., "The Old Latin Text", en E. R., LIX (1918), 89-99; Idem, "The Itala of St. Augustine", en E. R., LIX (1918), 309-317; Mercati, G., "Un paio di appunti sopra il codice purpureo veronese dei Vangeli", en R. B., XXXV (1925), 396-400; Quentin, H., "La Prétendue de Saint Augustine", en R. B., XXXVI (1927), 216-225; Schneider, H., "Der altlateinische Palimpsest-Psalter, etc.", en *Biblica,* XIX (1938), 361-382; Steinmueller, J. E., "The Pre-Jerome Latin Version", en H. P. R., XXXVI (1936), 1037-1041; Vaccari, A., "Studii Critici sopra le antiche versioni latine de vecchio testamento" (Roma, 1914); "Frammenti biblici latini dall'Egitto, en *Biblica,* XXII (1941), 1-11; Vogels, H. J., "Der vom hl. Augustinus in d. Schrift de consensu evangelistarum verwandte Evangelientext", en B. Z., IV (1906), 267-295; Idem, "S. Augustinus Schrift de cons. evang.", en B. S., XIII, v. (1908), 19-48; Idem, "Zur afrikanischen Evangelienübersetzung" en B. Z., XII (1914), 251-268; Idem, "Mk 9, 15 in der Vetus Latina" en B. Z., XIV (1917), 34-40; Idem, "Eine Neuausgabe des Codex Vercellencis" en B. Z., XV (1921), 301-318; Idem, "Evangelium Palatinum" (Münster i. W., 1926).

Vulgata. — Allgeier, A., "Die Hexapla in den Psalmenübersetzungen des heiligen Hieronymus", en *Biblica,* VIII (1927), 450-463, 468 f, y 463-468 (A. Vaccari); Idem, "Der Brief an Sunnia und Fretela und seine Bedeutung für die Textherstellung der Vulgata", en *Biblica,* XI (1930), 86-107; Idem, "Die erste Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus und das Psalterium Romanum", en *Biblica,* XII (1931), 447-484; Amann, F., "Methodisches und Sachliches zur Veurteilung der Praefatio Clementina", en B. Z., XIII (1915), 193-199; Baumgarten, P. M., "Die Veröffentlichung der Buller «Eternus ille celestium» vom 1. März 1590", en B. Z., V (1907), 189-191; Idem, "Das Original der Konstitution, etc.", en B. Z., V (1907), 337-351; * Berger, S., "Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen-âge" (París, 1893); De Bruyne, D., "Un nouveau document sur les Origines de la Vulgate", en R. B., X (1913), 5-14; Cavallera, F., "Saint Jérôme, sa vie, et son œuvre" (Lovaina, 1922); Dirksen, A. H., "St. Jerome's Revision of the Old Latin New Testament" en *St. Louis Proceedings* (1937), 63-74; Feder, A., "Zusätze zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus", en *Biblica,* I (1920), 500-513; Fonck, L., "Hieronymi scientia naturalis exemplis illustratur", en *Biblica,* I (1920), 481-499; Gasquet, F. A., en C. E., s. v. *Vulgate;* Idem, "Alcuni Scritti e Brevi Saggi di Studii sulla Volgata" (Roma, 1917); Van der Gheyn, J., "Nicolas Maniacoria, Correcteur de la Bible", en R. B., VIII (1899), 289-295; * Grützmacher, R., "Hieronymus" (3 vols., Leipzig, 1901-1908); Höpfl, H., "Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament", en B. S., XIII, ii (1908); Idem, "Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischer Vulgata" en B. S., XVIII, i-iii (1913); Lagrange, M. J., "La Revision de la Vulgate", en R. B., V (1908), 102-113; "St. Jérôme et saint Augustine, à propos des origines de la Vulgate", en *Melanges d'histoire religieuse* (Paris, 1915), 165-184; Idem, "La Revision de la Vulgate par St. Jérôme", en R. B., XV (1918), 254-257; Mangenot, E., "Saint Jérôme, Reviseur du Nouveau Testament", en R. B., XV (1918), 244-253; Mercati, G., "Tratatto di S. Girolamo sulla visione d'Isaia", en R. B., X (1901), 385-392; Idem, "Die Vulgata Sixtina von 1590" en B. Z., XI (1913), 113-118; Idem, "Per la storia del Codice Amiatino", en *Biblica,* III (1922), 324-328; Murillo, L., "S. Jerónimo, el «Doctor Máximo»", en *Biblica,* I (1920), 431-456; Power, E., "The Lost Ninth Century Bible of Carcassone" en *Biblica,* V (1924), 197-201; Idem, "Correction from the Hebrew in the Theodulfian MSS. of the Vulgate", en *Biblica,* V (1924), 253-258; Quentin, H., "Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate, I, Octateuque" (Roma, 1922); Idem, "La Vulgate à travers les siècles et sa revision actuelle" (Roma, 1926); Idem, "Essais de Critique Textuelle (Ecdotique)" (París, 1926); Reilly, W. S., "The Vulgate, the Official Latin Text" en *St. Louis Proceedings* (1937), 58-62; Royet, A., "Un manuscrit Palimpseste de la Vulgate Hieronymienne des Evangiles" en R. B., XXXI (1922), 518-551; XXXII (1923), 39-58, 213-237, 372-382; Salmon, P., "Notes sur quelques

leçons du Palimpseste de Bobbio de la Vulgate Hieronymienne" en *Biblica,* XXI (1940), 133-137; Schulz, A., "Bemerkungen zur Vulgata" en B. Z., XX (1932), 229-246; Steinmueller, J. E., "The History of the Latin Vulgate" en H. P. R., XXXIX (1938), 252-257, 347-361; Sutcliffe-Vaccari, "De duobus exemplaribus Sixtinæ Bibliorum" en *Biblica,* XIV (1933), 348-356; Vaccari, A., "Bollettino Geronimiano" en *Biblica,* I (1920), 379-396, 533-562; Idem, "I fattori dell'esegesi geronimiana" en Biblica, I (1920), 457-480; Idem, "Frammento di un perduto Tractatus di S. Girolamo" en *Biblica,* I (1920), 513-517; Idem, "Uno scritto di Gregorio d'Elvira tragli spurii di S. Girolamo" en *Biblica,* III (1922), 188-193; Idem, "Sixtus V eiusque in S. Scripturam curæ" en V. D., II (1922), 369-374; Idem, "Di Gobelino Larido, ottimo editore della Volgata", en Biblica, VI (1925), 211-217; Idem, "Psalterium Gallicanum" e "Psalterium juxta Hebræos" en *Biblica,* VIII (1927), 213-215; Idem, "Esaple ed Esaplare in S. Girolamo" en *Biblica,* VIII (1927), 463-468; Idem, "De clementinæ *Præfatiomis ad lectorem* auctoritate" en V. D., VIII (1928), 152-159; Vosté, J. M., "De latina Bibliorum versione quæ dicitur Vulgata" (Roma, 1927); Zerwick, M., "De revisione Vulgatæ" en V. D., XXI (1941), 148-154.

Filología. — *Harden, J. M., "Dictionary of the Vulgate N. T." (Londres, 1921); Peultier, Etienne, Gautois, "Concordantiarum universæ S. S. thesaurus" (París, 1897); * Plater y * White, "A Grammar of the Vulgate" (Oxford, 1926); Stummer, F., "Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des A. T. aus der hebraica veritas", en *Biblica,* X (1929), 3-30; Idem, "Lexikographische Bemerkungen zur Vulgata" en Miscellanea Biblica, II (Roma, 1934), 179-202; Idem, "Beiträge zur Lexikographie der lateinischen Bibel", en *Biblica,* XVIII (1937), 23-50; Wutz, F., "Onomastica sacra", I (Leipzig, 1914), II (Leipzig, 1915).

Textos. — Fillion, L., "Biblia Sacra juxta Vulg. Exemplaria et Correctoria Romana" (París, 1887; 8 ed., 1922); Grammatica, A., "Bibliorum sacrorum juxta Vulgatam Clementinam nova editio" (Milán, 1914; 2 ed., 1922; Roma, 1929; Buenos Aires, 1943); Hetzenauer, M., "Biblia Sacra Vulgatæ Editionis" (Innsbruck, 1906); * Wordsworth y * White, "Novum Testamentum D. N. I. C. latine secundum editionem S. Hieronymi" (Oxford, 1889-1934), y la edición de bolsillo (Oxford, 1911-1920).

De todas las versiones bíblicas antiguas ninguna ha tenido una historia tan variada como la latina, y ninguna ha sobrepasado a esta versión en sus resultados permanentes e importancia universal. La historia del texto latino comenzó con la Vetus Latina o Antigua Latina, que después fué reemplazada por la Vulgata de San Jerónimo. El texto latino anterior a San Jerónimo en sus diversas fases es interesante para la historia de la crítica textual.

a) La versión latina anterior a San Jerónimo. [1]

1º Fondo histórico. — Estamos completamente desorientados en lo que atañe a encontrar referencias directas al origen de las traducciones latinas de la Biblia. La producción de esas traducciones fué indudablemente una respuesta a las necesidades de las diversas comunidades.

Aunque tenemos pruebas de que una comunidad hebrea vivía en Roma aun en tiempos anteriores a los cristianos, no hay señales de un Antiguo Testamento en latín que se leyera en forma similar a la de los Setenta durante la dispersión. Sabemos por los Actos de los Apóstoles (18, 2) que Aquila de Ponto (un hebreo de nombre latino), junto con su esposa Priscila, encontraron a San Pablo en Corinto después que los judíos habían sido expulsados de Roma por el emperador Claudio. Ponto era una región helénica, y el idioma de Aquila era indudablemente el griego. El uso de nombres latinos en esta época no implica necesariamente el conocimiento de esa lengua. Así, Saulo es también llamado Pablo *(Actos* 13, 9), y Juan asimismo Marcos *(Actos* 12, 12-25; 15, 37). Aun en la era cristiana el latín no fué la lengua general de los judíos de Roma hasta el siglo IV después de Cristo. De las muchas inscripciones de las catacumbas judías de Monte Verde en la Vía Apia, cerca de dos tercios están en griego, mientras el resto está en latín o hebreo.

La conquista de Grecia y del Oriente por las legiones romanas introdujo la cultura y la lengua griega en el Occidente. El idioma griego se convirtió en el medio de comunicación general a través de todo el Imperio, y su influencia sobre la gente distinguida de Roma es comentada por el satirizante romano Juvenal (cerca del 55-125). Sabemos también que el emperador y filósofo romano Marco Aurelio (161-180) escribió sus *Meditaciones* en griego. Sin embargo, en el siglo III apareció en la capital una tendencia antihelenista, y a fines de ese siglo el latín fué una vez más la lengua principal de Roma.

Condiciones lingüísticas similares prevalecían en la co-

[1] Cf. Steinmueller, J. E., en H. P. H., XXXXVI (1936), 1037-1041.

munidad cristiana de Roma. San Marcos, aun cuando escribió su Evangelio en Roma para la comunidad romana e incorporó a él expresiones y frases latinas, lo compuso en griego. Lo mismo puede decirse de San Pablo en su Epístola a los Romanos. De los primeros dieciséis Papas desde San Pedro a San Calixto (217-222), sólo tres tienen nombres latinos: San Clemente, San Pío y San Víctor. De éstos, San Clemente escribió su Epístola a los Corintios en griego. San Víctor (189-199) fué el primero de esta comunidad en escribir en latín; sin embargo, debe recordarse que era de origen africano. Durante este período un miembro de la comunidad romana compuso el "Pastor de Hermas" en griego, y San Hipólito empleó asimismo este idioma en sus escritos.

Los primeros originales de una Biblia latina se encuentran en las regiones cristianas que estaban libres de la influencia helenizante, es decir, la Galia del Sur y Africa. Eusebio *(Hist. Eccl.* V, 1) nos ha conservado una carta que las comunidades de Lión y Viena escribieron a las iglesias de Frigia y Asia Menor, relativa a las persecuciones sufridas en los años 177-178 durante el reinado de Marco Aurelio. Esta carta está repleta de citas bíblicas y expresiones que no están de acuerdo con el Nuevo Testamento griego, y concuerdan más bien con el texto latino. Por lo mismo, parece probable que en esta temprana fecha el Nuevo Testamento era ya total o parcialmente conocido y estudiado en la Galia del Sur en el idioma latino.

En la provincia proconsular de Africa y Numidia la cultura y lenguaje latinos retuvieron siempre su influencia predominante. De esta provincia tenemos el "Acta Martyrum Scillitanorum" (así llamada en nombre de los mártires de la ciudad de Scillium) del año 180, escrita en latín. Estas *Actas* nos revelan que los fieles poseían por lo menos las Epístolas paulinas. También el "Passio SS. Felicitatis et Perpetuae" (202/3) aunque conservado en griego, fué, según los sabios, escrito originariamente en latín. El apologista africano llamado "primus Latinorum", Tertuliano, escribió en los comienzos del siglo III, y en sus escritos hay vestigios de una versión latina de la Biblia. Todos los escrituristas notables, admiten que San Cipriano, obispo de Cartago (martirizado el 14 de septiembre del 258), hizo uso diligente de una Biblia latina.

De estas consideraciones se sigue evidentemente que algunos libros de la Biblia existían en la Galia del Sur y en Africa del Norte a fines del siglo II. Más o menos en este mismo siglo, o a lo sumo a mediados del III, las necesidades públicas y privadas exigieron una versión latina de la Biblia en Roma, el centro de la cristiandad, donde, a pesar de todo, se retuvieron algunas palabras y expresiones griegas en la liturgia.

2º El número de traducciones y el valor de la Latina Antigua. — La que fué en un tiempo opinión casi universal de que había tan sólo una versión latina (la Itala) anterior a la época de San Jerónimo, se halla en la actualidad casi abandonada por los sabios. Tanto San Agustín *(De Doctr. Christ.* II, 116, en M. L., XXXIV, 43) como San Jerónimo *(Prefacio a Dámaso)* hablan de la pluralidad de traductores y traducciones.

De las traducciones antiguas en uso antes de San Jerónimo había dos tipos principales. En el Nuevo Testamento estos dos tipos son claramente discernibles. Un tipo, conocido como la *familia africana,* se puede encontrar en los *Códices Bobiensis* (siglo V) y *Palatinus* (siglo V) y (entre los Padres) en Tertuliano y San Cipriano. La otra familia, la *europea,* se conocía en dos formas llamadas la ítala y la gálica. Esta última familia está representada en los Códices *Vercellensis* (siglo IV), *Veronensis* (siglo V), de *Beza* (siglo VI), etc., y por los siguientes Padres: San Ambrosio, Rufino, Marco Aurelio Casiodoro, San Jerónimo (parcialmente) y San Agustín.

No debe llamarnos la atención el descubrir que las citas de la Escritura hechas por San Agustín concuerdan con las de los Padres del Occidente. Había vivido en Milán, fué convertido allí por San Ambrosio, y allí conoció el texto latino corriente en Italia. Expresó su preferencia por esta forma textual, cuando conoció el tipo africano, y a veces notó diferencias de sentido entre los dos: "In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae" (Mas en cuanto a las interpretaciones debe preferirse la Itala a las demás,

por ser más exacta en las palabras y por ofrecer éstas un sentido más claro) *(De Doctr. Christ.* II, 15, en M. L., XXXIV, 46).

No sólo tenemos dos tipos generales de traducciones (lo que se ve claro al comparar cuidadosamente el *C. Bobiensis* con el *C. Vercellensis)*, sino que aun es de notar, dentro de la misma familia, el trabajo de los diferentes traductores, ya que de varias traducciones incompletas se hicieron una o más versiones completas, que substancialmente eran las mismas. Así, los cuatro Evangelios que todavía se leen en nuestra Vulgata —aun después de su revisión por San Jerónimo— muestran huellas de tres traductores distintos. Una comparación entre los manuscritos *Lugdunensis, Wirceburgensis, Monacensis* y San Agustín respecto al libro del Levítico, nos hace ver cuatro traductores diferentes.

En el transcurso del tiempo los copistas agregaron nuevas corrupciones. Lecturas de las tres recensiones griegas (la Hexapla de Orígenes y las recensiones de Hesiquio y Luciano) se adoptaron e incorporaron. En el prefacio de la revisión de su Evangelio dirigido al papa Dámaso, San Jerónimo señala con aspereza las fallas de la Latina Antigua: "El texto o fué mal escrito por traductores estúpidos, o torpemente cambiado por intrusos e incompetentes revisores, o si no, interpolado o torcido por copistas soñolientos."

Aunque la Antigua Latina dió paso gradualmente a la Vulgata de San Jerónimo, que fué aceptada oficialmente por el Concilio de Trento en 1546, todavía posee gran valor. a) Esta versión anterior a San Jerónimo es muy valiosa para la historia del Canon. Comprende no sólo los libros protocanónicos, sino también los deuterocanónicos, demostrando así que la Iglesia siempre consideró inspirados estos últimos libros. b) Esta versión es también de gran valor lingüístico, porque los muchos manuscritos representativos de la misma muestran la evolución de la lengua latina. Nos da el idioma hablado (o la *lingua quotidiana)* de los antiguos latinos, y al mismo tiempo ilustra claramente la génesis de las lenguas romances. c) Como traducción crítica, la Antigua Latina es una versión fiel y, en realidad, servil del Nuevo Testamento griego o de los Setenta. Palabras griegas, tales como anatema, bautismo, holocausto, misterio,

escándalo, etc., se retuvieron y han llegado a ser ahora parte de nuestra propia lengua. Al mismo tiempo esta versión es de gran valor para la reconstrucción del texto de los Setenta, aun cuando para el Nuevo Testamento es representativa de un tipo denominado la familia occidental. d) El valor exegético de esta versión es, sin embargo, muy pequeño. Los traductores a menudo yerran el blanco, descuidan los diversos matices de significado en la palabra griega, y se contentan, a veces, con dar una mera traducción mecánica.

Mientras más se estudia la Latina Antigua en todas sus fases, más se aprende a apreciar el predominio lento y gradual de la Vulgata de San Jerónimo sobre ella. Mientras en la primera versión mostraba la Iglesia el ardiente deseo de llevar la Biblia a toda clase de gente, le fué preciso dar paso a una traducción mejor y a un traductor más competente, que era San Jerónimo.

b) La Vulgata Latina.[2]

1º *San Jerónimo y la Biblia latina.* — Eusebio Jerónimo, o San Jerónimo, nació en Estridón, Dalmacia, pero el año de su nacimiento es incierto. Según algunos fué el 331, y según otros, el 340 o quizá el 347. Su padre, hombre acomodado, lo envió a Roma cuando su educación elemental se había completado en casa. En la Ciudad Eterna, Jerónimo estudió con el famoso gramático Donato y se especializó en retórica. Los frutos de esta educación literaria se pueden apreciar en sus escritos. Fué bautizado hacia el año 366 por el papa Liberio (352-366), y se interesó profundamente por la religión.

Jerónimo dejó a Roma más o menos el año 367, y durante el siguiente viajó a la corte del emperador Valentiniano I (364-375) en Tréveris. Aquí, donde poco antes San Atanasio había vivido desterrado e introducido la vida monástica en el Occidente, Jerónimo se decidió a llevar una vida ascética y se interesó por los estudios teológicos. Más tarde, se estableció en Aquilea y junto con su amigo de la infancia Tiranio Rufino y un círculo de hombres jóvenes,

[2] Cf. Steinmueller, J. E., en H. P. R., XXXIX (1938), 252-257, 347-361.

siguió una vida de piedad y de estudio. Circunstancias desconocidas dieron fin a este ideal.

Por el año 374 partió al Oriente con algunos compañeros. Jerusalén era su meta, pero en Antioquía cayó enfermo con fiebre y no pudo continuar su viaje. Cuando mejoró, asistió a las conferencias exegéticas de Apolinar de Laodicea, íntimo amigo de San Atanasio, y más tarde se retiró al desierto de Calcis cerca de Antioquía para llevar vida de ermitaño. Aquí se dedicó al estudio de las escrituras ascéticas y a los trabajos manuales, pero su agudo entendimiento no le dió paz. Así pues, empezó a copiar libros, trató de perfeccionarse en griego, y se puso a estudiar seriamente el hebreo con un judío converso. Después de más o menos trece años, las controversias teológicas entre los monjes lo hicieron salir del desierto. Regresó a Antioquía y fué ordenado sacerdote por el obispo Paulino.

Entre los años 379-380 partió a Constantinopla, la capital romana del Oriente, para asistir a las conferencias de San Gregorio Nacianceno. Finalmente, el año 382 fué a Roma acompañado de Paulino de Antioquía y San Epifanio.

Debido a su conocimiento del Oriente, el papa Dámaso había invitado a Jerónimo a Roma para que ayudara a resolver o arreglar el cisma meleciano. El sínodo de Roma no logró su objeto, pero esta segunda permanencia de Jerónimo en Roma fué de la mayor importancia para su actividad literaria. En estos años, revisó los Evangelios latinos, y quizá también los otros libros del Nuevo Testamento. A la muerte del papa Dámaso (10 de diciembre del 384) Jerónimo se vió forzado a partir de Roma. Viajó a Antioquía, visitó los santos lugares en Palestina, y antes de establecerse definitivamente en Belén durante el otoño del 386 hizo una rápida visita a Egipto. Como superior de un monasterio y director espiritual de un convento en Belén, llevó una vida de ascetismo y actividad literaria hasta su muerte, acaecida el 30 de septiembre del año 420.

2º *Las revisiones y traducciones de la Biblia por San Jerónimo.* — Triple fué la actividad de Jerónimo como revisor y traductor.

1) Debido a las muchas lecturas variantes del texto Latino Antiguo, el papa Dámaso pidió a Jerónimo que revisara la traducción latina de los cuatro Evangelios. Por lo mismo, éste no nos dió una traducción nueva, sino que por el año 383 revisó el texto latino entonces corriente, de acuerdo con algunos manuscritos griegos. Vogels ha comprobado que en *San Lucas*, 22, 39-24, 11 Jerónimo usó un texto latino parecido a los manuscritos del Latino Antiguo: *Veronensis* (siglo V), *Palatinus* (siglo V), *Corbeiensis* (siglo V) y *Vindobonensis* (siglo V-VI). Se trata todavía de investigar qué manuscritos particulares anteriores a la Vulgata fueron usados en las restantes partes de San Lucas, y en San Mateo, San Marcos y San Juan. Tampoco puede afirmarse definitivamente cuáles fueron los manuscritos griegos que utilizó Jerónimo, aun cuando se concede generalmente que su texto se halla muy frecuentemente ligado a la familia alejandrina, de la que el *Codex Vaticanus* es el representante principal. No se ha establecido definitivamente si Jerónimo revisó también los otros libros del Nuevo Testamento. La mayoría de los sabios se inclina por la afirmativa.

Durante esta visita a Roma, Jerónimo revisó también los Salmos según los Setenta. Contiene lecturas de Luciano. Este Salterio fué llamado "Salterio Romano" debido a su uso en la liturgia en la ciudad de Roma.

Fué generalmente usado en Italia hasta Pío V (1566), en la capilla del Dux de Venecia hasta el año 1808, en la liturgia ambrosiana en Milán hasta Pío X (1911), y aun se usa en la basílica de San Pedro en Roma. Se encuentran huellas de él en el Invitatorio *(Ps.* 94) —exceptuando el tercer nocturno de la Epifanía— del Breviario Romano, y en el Introito, Gradual y Tracto de los domingos y fiestas antiguas del Misal romano.

2) Mientras estaba en Belén el año 387, Jerónimo se interesó en la Hexapla de Orígenes (m. 254/255), que podía verse y estudiarse fácilmente en Cesarea, Palestina. Así pues, determinó revisar el texto latino del Antiguo Testamento según la versión de los Setenta transcrita en la Hexapla. Empezó con los Salmos alrededor del año 387, y basó esta revisión en la quinta columna de la Hexapla. Esta fué su segunda revisión de los Salmos. Se usó primero en los oficios divinos en la Galia, y así llegó a llamarse el "Salterio Gálico". A fines del siglo VII fué adoptada por todas las

iglesias, excepto las de Roma, Milán y Venecia. Más tarde todavía fué recibida en la edición oficial del texto de la Vulgata en Roma, y ahora es el texto del Breviario recitado por los sacerdotes del rito latino. *

Todos los libros protocanónicos fueron revisados de acuerdo con la Hexapla. Pero de este trabajo inmenso, que o se ha perdido o fué robado *(fraude cujusdam periit)*, existen hoy sólo el Salterio ya mencionado, el Libro de Job, los prefacios y unos pocos fragmentos de los Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y el prefacio de los Paralipómenos.

3) Por el año 390 Jerónimo dió comienzo en Belén a un proyecto todavía más amplio. Era la traducción latina del Antiguo Testamento directamente del hebreo *(Hebraica veritas)*. Su principal aliciente para iniciar esta obra fué la calumnia de los judíos, que declaraban continuamente que los cristianos no tenían el texto genuino de las Escrituras y que sus argumentos teológicos, basados en los textos latino o griego, no eran aunténticos o válidos *(Præfatio in librum Isaiae)*. Los siguientes son los libros y la fecha aproximada de su traducción: [3]

390	Samuel, Reyes
?	Tobías [4]
391	Salmos (Hebreo) [5]
392	Dieciséis libros de los Profetas [6]
393	Job
395	Esdras, Nehemías
396	Paralipómenos
397	Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares
398-404	Pentateuco
405-	Josué, Jueces, Rut, Ester
?	Judit

* Una nueva versión del Salterio de la Comisión Vaticana (1945) ha sido declarada optativa para el rezo eclesiástico del Breviario por S. S. Pío XII. *(N. del E.)*

[3] Cf. Vaccari, A., en I. B., 299.

[4] Los libros deuterocanónicos de Tobías y Judit fueron traducidos del caldeo o arameo a pedido de amigos.

[5] El Salterio y los Profetas fueron traducidos al griego por su amigo Sofronio. Este Salterio nunca fué usado oficialmente por la Iglesia, y no se encuentra en muchos manuscritos.

[6] Las partes deuterocanónicas de Daniel fueron traducidas de la versión griega de Teodoción, y las de Ester de la de los Setenta.

Así, después de dieciséis años Jerónimo completó su traducción del Antiguo Testamento, con excepción de los libros deuterocanónicos de la Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y 1 y 2 de los Macabeos.

Nuestro texto moderno de la Vulgata está por tanto compuesto de las siguientes partes:

1º El Nuevo Testamento.

a) Evangelios revisados según el original griego.

b) Los otros libros del Nuevo Testamento, que también fueron probablemente revisados, pero esto no es de ningún modo seguro.

2º El Antiguo Testamento.

a) Los libros protocanónicos, exceptuando los Salmos, vertidos directamente del hebreo (el Salterio Gálico está traducido según la Hexapla).

b) Los libros deuterocanónicos.

1) Tobías y Judit, del arameo.

2) Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y 1 y 2 de los Macabeos no fueron revisados por Jerónimo, sino tomados de la Antigua Latina, que está basada en los Setenta.

3) Adiciones de Teodoción a Daniel y de los Setenta a Ester.

3º *Las cualidades de la versión de San Jerónimo.* — Tres principios esenciales guiaron al gran intérprete bíblico en su traducción latina del hebreo; hacer que el texto fuera inteligible, evitar las versiones serviles y preocuparse de la elegancia de la dicción. Su traducción tiene, por lo tanto, varias características ya bien conocidas.

1) La principal es la *claridad de la exposición.* Hablando en términos generales, ninguno de los escritores antiguos expresó el sentido o significado real en forma más exacta que Jerónimo, aun cuando a veces errara en algún punto secundario o juzgara como teólogo cristiano, en vez de hacerlo como crítico del texto (e. g., en algunos pasajes mesiánicos). Para hacer más claro el sentido del texto, a menudo agregaba una palabra o frase *(Gen.* 31, 47; *Jueces* 12, 6), traducía los nombres propios hebreos con su significado

etimológico (*Gen.* 41, 45; *Prov.* 30, 1), usaba expresiones populares (1 *Sam.* 15, 12) o mitológicas (*Job* 21, 33), y aun fábulas judías (*Jos.* 14, 15).[7]

2) Otra cualidad de la versión de Jerónimo es la *fidelidad de la traducción.* Aborrecía las versiones serviles del hebreo a menos que se perdiera el sentido real. Para obtener el significado fiel del texto original a menudo consultaba otras versiones. Así, a veces se apartaba del hebreo en favor de los Setenta (*Zach.* 14, 20), de su revisión por Luciano (2 *Sam.* 6, 7), de Aquila (*Ex.* 34, 29), de Símaco (*Gen.* 14, 1) o de Teodoción (*Dan.* 3, 24 ff).[8]

3) Su traducción muestra cierta *elegancia de dicción.* Las duras construcciones hebreas se vertían de acuerdo con la sintaxis latina. Las largas frases hebreas se reducían. Una misma palabra hebrea era a veces traducida por varios sinónimos aun en el mismo contexto. Estas características principales no se revelan, sin embargo, del mismo modo en todos los pasajes.

4º *El origen del texto de nuestra Vulgata actual.* — San Jerónimo recibió muy poco apoyo durante su vida en la traducción del Antiguo Testamento del hebreo. Es cierto que Sofronio y Lucinio Bético acogieron con alegría esta traducción, pero prevaleció la oposición. No sólo se rebeló una comunidad africana contra su obispo debido a la introducción del texto nuevo, sino que Tiranio Rufino resistió a ella porfiadamente. San Agustín, considerando las necesidades prácticas de la Iglesia, habría preferido una revisión según los Setenta, pero hacia el final de su vida su actitud cambió, mirando a la Vulgata con ojos muy favorables, aun cuando no la usó en público.

Con el tiempo, la oposición disminuyó. Desde el siglo v en adelante,[8a] los escrituristas de la Galia (Francia) y de España en su mayor parte prefirieron la traducción de Jerónimo a la Antigua Latina. Hacia fines del siglo VI adquirió igual consideración en Italia que la Antigua Latina, y San Gregorio Magno (m. 604) hizo uso de ambas traducciones.

[7] Cf. Stummer, F., "Einführung, etc.", 110 ff.
[8] Cf. Stummer, F., "Einführung, etc.", 99-105.
[8a] Cf. Dold, A., "Neue Teile der ältesten Vulgata-Evangelienhandschrift aus dem 5. Jhdt." en *Biblica*, XXII (1941), 105-146.

En el siglo siguiente el texto de San Jerónimo fué adoptado por todas las iglesias de España, según San Isidoro de Sevilla (m. 636). Sin embargo, hasta los siglos VIII y IX no se adoptó universalmente. San Beda (m. 735) la llamó *nostra editio,* pero el nombre de *Vulgata Editio* lo aplicó probablemente por primera vez Rogerio Bacon (m. 1294), sancionándolo más tarde el Concilio de Trento.

c) Historia del texto de la Vulgata hasta el Concilio de Trento (1545).

La existencia simultánea de la Antigua Latina y la Vulgata no favoreció la transmisión pura de la forma textual de ninguna de las dos. En el transcurso de los siglos la Vulgata perdió su pureza original. En los mismos códices podemos encontrar algunos libros tomados de la Vulgata y otros de la Antigua Latina. Por ejemplo el *Codex Monacensis* (siglo VIII-IX) tiene el libro de Job según la Vulgata, pero Tobías, Judit y Ester según la Antigua Latina. También podemos distinguir lecturas mezcladas en algunos de los manuscritos antiguos. Esto es especialmente cierto respecto a algunos de los manuscritos españoles, y en particular del *Codex Cavensis* (siglo VIII), que representa la escuela de Peregrino, obispo español que vivió entre los años 450 y 500. Un ejemplo interesante de lectura mezclada puede encontrarse aún en la edición oficial de la Vulgata y es 2 de *Sam.* 1, 18 f; "Considera, Israel, pro his, qui mortui sunt, super excelsa tua vulnerati" (Piensa, Israel, en los que han muerto heridos sobre tus cumbres) es de la Antigua Latina, e "Inclyti, Israel, super montes tuos interfecti sunt" (los hombres ilustres, oh Israel, han sido muertos sobre tus montañas) es de la Vulgata.

La confusión originada por las lecturas mezcladas o unidas la reconocieron muy pronto los escrituristas. Una y otra vez se hicieron intentos para recuperar el verdadero texto de San Jerónimo. Así aparecieron gradualmente familias definidas de manuscritos, distintas entre sí, según las regiones donde se habían difundido (España, Inglaterra, Francia, Italia, etc.), o según las comunidades religiosas que preferían determinado tipo de texto.

Entre los primeros que reconocieron la necesidad de una revisión y que intentaron restituir el texto original de la Vulgata se hallaba Víctor de Capua, Italia (m. 554). Su obra principal fué una armonía de los Evangelios similar al *Diatessaron* de Taciano, y para ella usó el texto de San Jerónimo en vez de la Antigua Latina. Su obra se ha conservado en *Codex Fuldensis,* el manuscrito más antiguo de todo el Nuevo Testamento (traído a Fulda por San Bonifacio, el apóstol de Alemania). Más importante es el nombre de M. Aurelio Casiodoro (m. 575), de Italia, que recopiló cuidadosamente de acuerdo con San Jerónimo, manuscritos muy antiguos del Antiguo y del Nuevo Testamento y los hizo copiar en un volumen.[9] Es de notar que uno de los mejores códices de la Vulgata Latina, el *Codex Amiatinus,* tiene cierta relación con el texto casiodoriano. Este códice, llamado así porque perteneció una vez al monasterio de Amiato cerca de Siena, Italia, fué copiado hacia el año 700 cerca de Jarrow, Inglaterra, y destinado a regalo papal por San Ceolfrido. Este códice desempeñó un papel importante en tiempos de la revisión Sixtino-Clementina del siglo XVI, y es ahora reconocido como el principal de la familia alcuina de manuscritos por la Comisión benedictina dedicada a revisar la Vulgata.

En tiempo de Carlomagno se realizaron intentos sistemáticos para revisar el texto a la sazón corriente. El obispo Teodulfo de Orleans (m. 821), al tratar de recuperar el texto de San Jerónimo, siguió un método ecléctico y sufrió la influencia notable de los manuscritos españoles.[10] Esta revisión, en cambio, influyó muy poco, y sólo se conservan unos pocos códices de tal recensión. El emperador Carlomagno invitó en 797 a Alcuino de York, Inglaterra, a que editara una edición de la Vulgata según los mejores manuscritos. Con ayuda de los códices ingleses terminó esta obra

[9] Muy raras veces antes de su tiempo podía encontrarse la Biblia Latina entera en un solo volumen. Esto explica por qué los manuscritos tienen libros de la Antigua Latina y Vulgata empastados en el mismo volumen.

[10] En los Salmos los manuscritos teodulfianos han hecho correcciones de acuerdo con los textos hebreos (cf. Power, E., en *Biblica,* V., 1924, 253-258).

en 801. Esta revisión de Alcuino, similar a la del *Codex Amiatinus,* estaba libre de lecturas de la Antigua Latina, y representó una buena edición de la Vulgata de San Jerónimo. Fué ampliamente difundida en la Edad Media y gozó de gran autoridad.

Con todo no tuvo resultados permanentes. Debido a ciertas razones, tales como las dificultades para la comunicación internacional y la falta de un mercado de libros bien establecido, continuaron las corrupciones textuales. Dignos de mención entre todos estos revisores fueron: San Pedro Damián (m.1072), Lanfranco, O. S. B., arzobispo de Canterbury (m. 1089), Esteban Harding, abad de Citeaux (m. 1134), Nicolás Maniacoria, diácono de San Dámaso en Roma (m. 1145). Su influencia fué, sin embargo, limitada a pocos lugares. En el siglo XII había apenas dos manuscritos que fuesen idénticos. Las corrupciones del texto de la Vulgata consistían principalmente en adiciones, cambios y omisiones.

En el siglo XIII ejerció gran influencia la llamada *Biblia* o *Exemplar Parisiense,* usada en la Universidad de París. Parece haber derivado de la revisión de Alcuino, pero otras formas textuales contribuyeron también a su contenido. Las cualidades externas más notables de esta edición son el mismo orden de los libros de nuestras Biblias modernas y una división conveniente de los libros en capítulos. Esta división en capítulos fué introducida por Esteban Langton en 1214, y ha sido retenida substancialmente en nuestra Vulgata actual. Su más severo crítico fué Rogerio Bacon, O. F. M. (m. 1294), que escribió de ella lo siguiente: "Textus est pro majori parte horribiliter corruptus in exemplari vulgato, hoc est Parisiensi" (El texto, se halla en su mayor parte horriblemente alterado en el ejemplar hecho público, es decir, en el Parisiense). Por esta razón los franciscanos y dominicos hicieron varios "Correctorios" (colecciones o lecturas corregidas). Estos intentos para restituir el texto original de la Vulgata, eran por cierto, laudables, pero debido a su influencia limitada y a su autoridad privada, y a veces, a la incompetencia de algunos copistas, contribuyeron muy poco a la corrección de la Vulgata. De hecho, la confusión aumentó.

La historia de la Vulgata en la última parte de la Edad Media no ha sido aún cuidadosamente investigada. Empero, no hay duda de que la necesidad de un texto revisado de la Vulgata fué reconocida por Nicolás de Lyra (m. 1340), Pedro de Alliaco (m. 1420) y la Congregación de Windesheim (primera parte del siglo xv), de la cual era miembro Tomás de Kempis. Según Dom Quentin, O. S. B., los manuscritos del siglo vi y vii al xiv pueden dividirse en tres familias principales: la familia *española*, de la cual el mejor manuscrito es el *Codex Toletanus* (siglo viii); la familia *alcuina*, cuyos mejores manuscritos son el *Codex Amiatinus* (siglo viii) y el *Codex Vallicellianus* (siglo ix), y la familia *teodulfiana*, de la cual el mejor manuscrito es el *Codex Ottobonianus* (siglo viii). Otros manuscritos (como el *Exemplar Parisiense*, los manuscritos italianos, etc.) son meras modificaciones o mezclas de estas tres grandes familias.

La invención de la imprenta por Gutenberg en Maguncia fué de la mayor importancia para la historia de la Vulgata. Por el año 1452 se imprimió en folio la Vulgata entera (dos columnas y cuarenta y dos líneas por folio), tomándola de algunos manuscritos alemanes del *Exemplar Parisiense*. Poco más tarde se imprimieron Biblias en Estraburgo, Bamberga, Basle, Venecia y Roma. A fines del siglo xv habían aparecido casi cien ediciones de la Vulgata. En su mayor parte eran reimpresiones del *Exemplar Parisiense*. [11]

El arte de imprimir no representó un progreso inmediato en la historia de la Vulgata. Al principio se imprimieron los manuscritos más útiles. Sin embargo, la Vulgata alcanzó una circulación muy amplia, y con la aparición de los Salmos hebreos en 1477 y los Salmos griegos en 1481 se hicieron comparaciones cuidadosas entre los diversos textos. No sólo se notaron las diferencias entre unos y otros textos de la Vulgata, sino que también empezaron a estudiarse sus relaciones con las lenguas y versiones originales, y así se descubrieron muchas lecturas variantes. De ahí que tuvieran lugar muchos intentos de revisar el texto de la Vulgata o de editar traducciones latinas independientes.

[11] Ediciones de la Biblia independientes del texto parisino fueron publicadas en Vicenza (1476) por Leonardo de Basilea, y en Venecia (1495) por Paganinus de Paganinis.

Para apreciar la confusión que existía por falta de un método unificado o propósito uniforme, y para comprender la importancia de las discusiones de los Padres Tridentinos y las decisiones del Concilio de Trento, revisemos brevemente las ediciones más importantes de la Biblia latina, parciales o totales, que aparecieron en la primera mitad del siglo xvi.

1º *Ediciones críticas de la Vulgata con lecturas variantes de los manuscritos latinos.*

1504 Adrián Gumelli
1511 Alberto Castellano, O. P.
1520 Poliglota Complutense
1528-1557 Roberto Esteban (Robert Estienne)
1530 Gobelino Laridio
1547-1583 Juan Henten, O. P.

2º *Correcciones en la Vulgata según los textos originales.*

1552 * Osiander (1527, reeditada por el católico Rudelius)
1542-1557 Isidoro Clarius, O. S. B.

3º *Traducción latina enteramente nueva de los textos originales.*

1512 Faber Stapulensis (Jacques Lefevre d'Etaples) [12]
1515 Félix Pratensis, O. S. Aug.
1516- Erasmo
1528 Santes Pagnini, O. P.
1530- Cardenal Cayetano, O. P.
1532-1540 * Conrado Pellicano
1534-1546 * Sebastián Muenster
1542 * Miguel Servet
1543 * León de Judá
1551 * Sebastián Castellio.

d) Historia del texto de la Vulgata desde el Concilio de Trento hasta nuestros días.

El 8 de abril de 1546, dos decretos bíblicos fueron solemnemente promulgados por los Padres Tridentinos. El pri-

[12] Sus Epístolas paulinas fueron usadas por Lutero.

mero, llamado *Sacrosancta,* declara la regla católica de fe en lo que se refiere a las Sagradas Escrituras repitiendo el valor de la tradición divina, definiendo la inspiración de la Biblia, y haciendo una lista oficial de los libros del Canon. Entonces fueron canonizados formalmente por primera vez estos libros. Este primer decreto es una definición dogmática formal de la Iglesia (cf. E. B., 45).

El segundo decreto, llamado *Insuper,* se refiere a la edición y uso de las Sagradas Escrituras. Las palabras de este decreto que hacen a la Vulgata auténtica y oficial para el rito latino son las siguientes: "El mismo Sínodo santo y sagrado, considerando que no sería poco ventajoso para la Iglesia de Dios que se hiciera conocer claramente cuál de todas las ediciones latinas de los Libros Sagrados en circulación debe considerarse auténtica, declara aquí y determina que la misma y ya conocida edición Vulgata Latina Antigua, que ha sido aprobada por el largo uso de tantos siglos en la Iglesia, debe considerarse auténtica en las lecturas públicas, discusiones, predicaciones y exposiciones, y que nadie debe presumir o atreverse a rechazarla bajo ningún motivo, cualquiera que sea" (E. B., 46).[13] Este mismo Decreto especifica también, que "la Escritura Sagrada, especialmente esta muy conocida edición Vulgata Latina Antigua, será publicada tan correctamente como sea posible".

Este decreto disciplinario "Insuper" es de gran importancia para la historia de la Vulgata. Para comprenderlo, debemos tomar en consideración las discusiones preliminares y los sucesos posteriores.

1º El Concilio de Trento, al declarar auténtica la Vulgata, no rechazó los textos originales.

El 8-9 de marzo de 1546, se reunieron dos congregaciones de teólogos con el fin de preparar el material para la próxima reunión del Concilio. Lo siguiente es un resumen de sus discusiones. La Vulgata debe ser tomada como el texto auténtico de la Biblia (e. d., como la fuente de argumentos sobre fe y moral). La razón directa de esto es, no tanto

[13] El "Insuper", de acuerdo a la opinión más general, es un decreto disciplinario basado en el hecho dogmático de que la Vulgata se halla de acuerdo substancialmente con los originales y, por lo tanto, no contiene errores de fe y de moral.

su conformidad con el original, sino su uso durante más de mil años en la Iglesia, el cual garantiza que la Vulgata contiene la palabra escrita de Dios sin falsificar.[14] El 17 de marzo de 1546 se presentó a los Padres del Concilio una exposición sobre la forma del *primer abuso.* Afirmábase que había varias ediciones de las Escrituras Sagradas que se utilizaban como auténticas en lecturas públicas, debates, exposiciones y predicaciones. El remedio a ese abuso consistió en declarar que sólo la Vulgata era auténtica, pero no en retirar la autoridad de los Setenta, texto usado por los Apóstoles, ni en repudiar otras versiones.[15]

El 23 de marzo de 1546 hubo una discusión sobre este primer abuso y su solución. La opinión de los Padres del Consejo está señalada en la declaración del obispo de Fano: "El Concilio no desea rechazar todos los textos de las Sagradas Escrituras, con excepción de la Vulgata. Tales versiones como la de los Setenta, Aquila, Símaco y Teodoción no deben ser rechazadas o tenidas en menos. A causa de las lecturas variantes la Comisión urgió a que se aceptara una traducción como auténtica y ordenó su uso para la Iglesia. La comisión eligió la Vulgata de San Jerónimo, porque es mejor que otras traducciones y por el uso prolongado y continuado de la Iglesia." [16]

El 1º de abril de 1546 hubo otras discusiones sobre este tema. El cardenal Pacheco pidió que todas las versiones, excepto la Vulgata, fueran condenadas.

El obispo de Fano replicó que tal acción pondría demasiadas restricciones a la libertad cristiana. La exigencia repetida del cardenal Pacheco cayó en oídos sordos. El pedido del cardenal Polo de incluir los originales hebreo y griego en los textos auténticos también fué rechazado, pero se hicieron referencias indirectas al mismo en el decreto final del 8 de abril en estas palabras: "La Sagrada Escritura, especialmente esta conocida edición de la antigua Vulgata, deberá ser publicada tan correctamente como sea posible."

Es por lo tanto evidente que el Concilio de Trento, al declarar que la Vulgata era auténtica, no la prefirió a los tex-

[14] Cf. Höpfl, H., "Beiträge, etc.", 3-11.
[15] Cf. Höpfl, H., op. cit., 12.
[16] Cf. Höpfl, H., op. cit., 13 ff.

tos originales ni a las versiones antiguas. Por otra parte, la Vulgata en su relación con todas las *otras versiones latinas* fué declarada auténtica. Los textos originales no necesitaban ninguna declaración de autenticidad; lo eran ya *ipso facto.*

2º Al declarar que la Vulgata era auténtica, el Concilio de Trento no excluye la existencia de errores en ella, pero presupone que está libre de errores substanciales, por lo menos en asuntos pertenecientes a la fe y a la moral.

Por razones prácticas los Padres no hicieron mención en el decreto oficial de las corrupciones textuales menores existentes en los manuscritos de la Vulgata, aunque habían discutido el asunto a fondo y urgido correcciones que debían hacerse en forma silenciosa para evitar escándalos o arrojar sospechas sobre la Vulgata.[17] En el informe de las dos congregaciones de teólogos que se reunieron del 8 al 9 de marzo de 1546, se admitió que la Vulgata no concuerda con los originales en todos sus detalles, pero que estas diferencias sólo existen en detalles menores y no en asuntos de fe y de moral. Se propuso además que la Vulgata fuera revisada y que los errores que se habían introducido en el texto fueran corregidos.[18]

El 17 de marzo de 1546, otro informe sobre la forma del *segundo abuso* fué presentado a los Padres del Concilio general. Afirmaba que había en circulación muchas lecturas variantes en los manuscritos de la Vulgata. Para remediar este abuso se sugirió que la Vulgata primitiva fuese restaurada y que esta tarea fuese realizada por la Santa Sede.[19]

El 23 de marzo de 1546 tuvo lugar una larga discusión sobre este tema. El cardenal Pacheco en particular hizo ver que sería imposible declarar auténtica cualquier versión, y al mismo tiempo admitió que cualquiera de ellas contiene corrupciones del texto. El obispo de Fano respondió a esta objeción declarando que debía hacerse una distinción entre la Vulgata como versión y los manuscritos individuales o ediciones de la Vulgata. La Vulgata como versión está li-

[17] Cf. Höpfl, H., op. cit., 17.
[18] Cf. Höpfl, H., op. cit., 3-12.
[19] Cf. Höpfl, H., op. cit., 12.

bre de error, pero los varios manuscritos o ediciones de ella no están necesariamente libres de él. La Vulgata puede tener unas leves faltas, pero éstas no tienen relación con la fe y la moral.

La palabra *auténtico*, usada en el Concilio de Trento, debe tomarse en el sentido jurídico de *digno de fe, digno de confianza, digno de crédito, verdadero, autorizado.* Documento auténtico es un documento que asegura la confianza, que merece fe, de tal modo que no puede ser rechazado o discutido. Ya que las copias autógrafas de las Escrituras se han perdido, la Iglesia garantiza en general la fidelidad y la realidad, pero no la exactitud filológica, de la Vulgata. Garantiza su fuerza probatoria en asuntos pertenecientes a la fe y la moral. En otros asuntos la Vulgata no posee ninguna otra autoridad que la de una buena traducción antigua.[20]

El Decreto *Insuper*, con los dos puntos que ya se han discutido anteriormente en los apartados 1º y 2º, a menudo ha sido mal interpretado. Fué utilizado durante largo tiempo por los protestantes como uno de los cargos mayores contra la Iglesia. De la misma manera, muchos teólogos españoles merced a la influencia del cardenal Pacheco sostuvieron que la Vulgata era el *único* texto auténtico y representaba el original aun *in minimis.* Algunos de ellos fueron aún más lejos y declararon que el texto de la Vulgata tuvo inspiración directa. San Belarmino, sin embargo, revela lo que pensaban los escrituristas principales de su siglo. Prueba claramente que la Vulgata, de acuerdo con la intención de los Padres Tridentinos, era auténtica en lo que se refiere a la fe y la moral, y que esto era suficiente para el propósito de la Iglesia. Además, acentúa que los originales hebreo y griego no son menos auténticos que la Vulgata, y de aquí que cualquiera que rechace los textos originales debe ser reprendido. En fin, muy justamente agrega que las iglesias orientales hacen uso de otros textos y versiones distintas de la Vulgata, y también debemos reconocer éstos como auténticos.[21]

3º Los Padres del Concilio reconocieron la falta de con-

[20] Cf. Höpfl, H., op. cit., 22 ff.
[21] Cf. Höpfl, H., op. cit., 40 ff.

formidad que existía entre los diferentes manuscritos y ediciones de la Vulgata. Por lo mismo decretaron que "la Sagrada Escritura, y especialmente esa conocida Vulgata primitiva, debe ser publicada tan correctamente como sea posible". También urgieron que esta tarea fuera realizada por la Santa Sede.

Antes que fuera nombrada la primera Comisión pontificia para la revisión de la Vulgata en 1561, hubo dos iniciativas dignas de mención. En Roma el cardenal Marcelo Cervini, Legado papal al Concilio y tío de San Belarmino, obtuvo buenos manuscritos griegos y latinos y pensó publicar no sólo la Vulgata sino también los textos griegos y hebreos. Confió el trabajo del Nuevo Testamento a su protegido Guillermo Sirleto, y el relativo a los Setenta a Nicolás Mayorano. Es una lástima que las anotaciones de Sirleto sobre el Nuevo Testamento, en las cuales critica severamente las discrepancias de la traducción latina de Erasmo, y su revisión del Nuevo Testamento griego no se publicaran.[22] De la misma manera nunca se publicó la revisión de Mayorano sobre el Antiguo Testamento griego conforme al *Codex Vaticanus* (B), y no queda ninguna huella de este trabajo crítico. En Lovaina la Facultad Teológica confió a Juan Henten, O. P., una edición crítica de la Vulgata de acuerdo con el deseo del Decreto Tridentino. En 1547 publicó la Vulgata, que estaba basada en la edición de Roberto Esteban del año 1540, y la comparó con 28 manuscritos y 2 incunables. A la muerte de Henten (1566), este trabajo crítico fué continuado por Francis Lucas de Brujas y reimpreso frecuentemente. La edición de Lovaina de 1583 fué usada por los revisores romanos. Es digno de mención que la Biblia Henten-Esteban estaba basada en el *Exemplar Parisiense*, que también sirve de base para nuestro texto oficial de la Vulgata.

En 1561 fué designada la *primera comisión especial* por el papa Pío IV (1559-1565), quien dió término al Concilio de Trento. Cuatro cardenales estaban al frente de esa comisión que debía publicar la revisión de la Vulgata y los

[22] Cf. Höpfl, H., op. cit., 48-52; Idem, "Kardinal Sirlets Annotationen, etc.".

escritos de los Padres griegos y latinos. La publicación de la Vulgata, sin embargo, llegó a un punto muerto, porque no tenían principios críticos definidos que dirigieran su revisión.[23]

En 1569 el papa Pío V (1566-1572) designó la *segunda comisión* para la revisión de la Vulgata. A la cabeza de la comisión estaban cinco cardenales, de los cuales los más notables eran Sirleto y su discípulo Antonio Carafa. Tenían como auxiliares a doce consejeros. Se compararon los manuscritos de Roma, Italia y Europa. En Florencia los benedictinos compararon doce manuscritos, y un trabajo similar de recopilación de treinta y cuatro manuscritos bíblicos fué realizado en Monte Casino por los miembros de la misma orden. Este vasto material se puso a disposición de la comisión. Desde el 28 de abril hasta el 7 de diciembre de 1569 se realizaron treinta y seis sesiones plenarias. Nuevamente una falta definida de principios críticos llevó la tarea a un punto muerto.

En 1586 la *tercera comisión* fué nombrada por el papa Sixto V (1585-1590). En el período anterior la Biblia Regia o Poliglota había sido publicada en Amberes (1569-1572) bajo la supervisión de Arias Montano. En Roma, una comisión especial, después de diez años de intenso trabajo, publicó la versión de los Setenta en 1587. Este trabajo fué de la mayor utilidad para la revisión de la Vulgata. El cardenal Carafa fué colocado a la cabeza de la nueva comisión. Los miembros de ella tenían a su disposición mucho material recogido de lecturas variantes, y en especial, los *Códices Amiatino, Vallicelliano, Legionense* y *Toledano*,[24] y una Biblia de Lovaina del año 1547 con anotaciones al margen del cardenal Sirleto. Después de dos años de intensos esfuerzos los resultados de la comisión fueron llevados ante el Papa. Sus hallazgos están contenidos en una edición en folio del año 1583 de la Biblia de Lovaina, con las correcciones textuales propuestas por la comisión. El texto crítico enmendado difería tanto del texto corriente a la sazón que el Papa no le dió su aprobación.

[23] Cf. Stummer, F., "Einführung, etc.", 177 f.
[24] Cf. Vaccari, A., en I. B., 317.

El papa Sixto V determinó entonces revisar la Vulgata él mismo con la ayuda del jesuíta español Toledo y el agustino Angel Rocca. Rechazando en su mayor parte las correcciones propuestas por la comisión Carafa, el Papa volvió al texto de Lovaina. Del mismo modo cambió la división convencional de los capítulos en versículos. El 25 de noviembre de 1589 se terminó la impresión de la Vulgata. La Biblia llevaba como prólogo la bula *Aeternus ille celestium* del 1º de marzo de 1590, que hoy día se reconoce comúnmente no haber sido promulgada en forma debida y canónica. El 2 de mayo fué distribuída a los miembros de la curia y el 31 de mayo a los príncipes católicos. También se vendieron entonces copias al público. Pero el papa Sixto no estaba contento de su nuevo trabajo. Se preparaba a imprimir una copia separada de *corrigenda,* de tal modo que cada uno pudiera hacer sus propias correcciones, cuando murió el 27 de agosto de 1590, antes de completar su tarea. Esta Vulgata de Sixto V no fué bien recibida, porque había rechazado los consejos de la comisión Carafa; tenía un aspecto muy descuidado, con correcciones llenas de borrones y papeles pegados o palabras impresas sobre el texto y había cambiado el orden convencional de la división de los versículos. El 5 de septiembre de 1590 se prohibió la venta de la Biblia Sixtina y se destruyeron todas las copias que se hallaron a mano.

En febrero de 1591, el papa Gregorio XIV, siguiendo el consejo de San Roberto Belarmino, designó una *cuarta comisión,* pero esta vez para revisar la Biblia Sixtina. Se componía del cardenal Colonna, Prefecto de la Congregación del Índice, de otros seis cardenales (entre ellos Guillermo Allen) y once consejeros (uno de los cuales era San Roberto Belarmino). Todos estaban de acuerdo en los siguientes principios de revisión: 1º, lo que había sido quitado del texto debía volver a colocarse; 2º, lo que se había agregado debía ser retirado; 3º, lo que se había cambiado debía ser reconsiderado o corregido y 4º, debía prestarse atención a la puntuación. Al principio, el trabajo de revisión fué más bien lento, de tal modo que después de 40 días sólo se dió fin al libro del Génesis. En vista de ello, confióse a una comisión más reducida el completar la tarea. Los dos cardenales Colonna y Allen junto con 8 consejeros, entre ellos San Belarmino se retiraron a Zagarola, casa de verano del cardenal Colonna, y al cabo de 19 días terminaron la revisión el 23 de junio de 1591.[25] Debido a la prematura muerte del papa Gregorio XIV la revisión no pudo publicarse inmediatamente.

El 30 de enero de 1592, el papa Clemente VIII empezó su Pontificado y dió su aprobación al trabajo de la comisión gregoriana. Esta edición de la Vulgata apareció en folio el 9 de noviembre de 1592. Una segunda edición en cuarto apareció en 1593, y una tercera en 1598. Estas ediciones presentáronse con el nombre de Sixto V. No se publicó una bula tan extensa como la *Aeternus ille celestium,* sino tan sólo una muy corta, titulada *Cum Sacrorum,* con fecha 9 de noviembre de 1592.

En 1604 Robilio de Lión agregó el nombre de Clemente VIII al de Sixto V, y así con el tiempo nuestra Vulgata se llamó la edición Sixtino-Clementina.[26]

Vemos cómo la comisión Sixtina del cardenal Carafa para la revisión de la Vulgata tuvo como fin principal la publicación de un texto cuidadosamente editado según los mejores manuscritos y textos originales. Por otra parte Sixto V prefirió el *textus receptus* de su época. La comisión Gregoriano-Clementina buscó la *via media* entre el texto estrictamente crítico y el texto popular.[27]

Los editores de la Biblia Clementina en su "Praefatio ad Lectorem",[28] que apareció en las tres primeras ediciones,

[25] Cf. Vosté, J. M., op. cit., 30.

[26] Hetzenauer enumera 4.900 diferencias entre la Sixtina y la versión Clementina. Cf. Vosté, J. M., op. cit., 30.

[27] Cf. Höpfl, H., op. cit., 172 f.

[28] El "Praefatio ad Lectorem", escrito de acuerdo con el pensamiento de San Belarmino, afirma entre otras cosas que el papa Sixto V, después que su Biblia hubo sido impresa y publicada, decidió y decretó que todo el trabajo en impresión fuera revisado *(totum opus sub incudum revocandum censuit atque decrevit).* Esta frase ha sido descrita por algunos como una mentira piadosa y por otros como objetivamente incorrecta. Bajo Benedicto XIV la canonización de San Belarmino fué postergada debido a esta frase. Esta frase incriminatoria en su forma actual no se originó exclusivamente en San Belarmino. Su primera redacción había recibido varias modificaciones. Es evidente que la redacción de un documento "urbi et orbi" no iba a ser confiada a

admitían de antemano que su obra no era perfecta en modo alguno, y éste era el sentir general de los intérpretes. Francisco Lucas de Brujas (m. 1619) hizo grandes alabanzas de la edición Clementina, pero en 1603 y 1618 publicó en Amberes dos correctorios de lecturas variantes que debían ser utilizados en futuras revisiones de la Vulgata. Durante dos siglos no hubo nadie que, insistiendo en las lecturas de Lucas, editara un texto enmendado de la Vulgata. A mediados del siglo pasado el barnabita romano Ungarelli y su discípulo y sucesor Vercellone recopilaron y publicaron (1860-1864) abundante material sobre las variantes de la Vulgata hasta el libro Cuarto de los Reyes. Entre las ediciones modernas de la Vulgata podemos mencionar las de Fillion, Hetzenauer y Gramática. En los círculos protestantes * Wordsworth y * White publicaron en Oxford (1889) una edición crítica del Nuevo Testamento. Es asimismo digno de mención el teólogo protestante parisiense * Samuel Berger, quien publicó en 1893 un trabajo muy importante sobre la historia de la Vulgata en la primera parte de la Edad Media.

Un nuevo período en la historia de la Vulgata comenzó con el papa Pío X (1903-1914) de santa memoria. El 30 de abril de 1907, el cardenal Rampolla, presidente de la Comisión Bíblica, envió en nombre del Santo Padre una carta al Abad Primado Hildebrando de Hemptenne preguntando si las diversas Congregaciones de benedictinos emprenderían esta revisión de la Vulgata. Los abades, entonces, se reunieron en Roma y aceptaron en forma unánime la dura tarea. En otoño del mismo año una pequeña comisión presidida por el cardenal Francisco A. Gasquet comenzó a organizar el trabajo. Su primer paso fué la adquisición de manuscritos y la comparación cuidadosa y exacta de ellos entre sí. El alcance de su trabajo es dado a conocer en forma sucinta y correcta por el cardenal Gasquet en su artículo sobre la

una persona que ocupaba sólo una posición menor en la Iglesia, como era el caso de Belarmino en ese tiempo. Él había sugerido que la Nueva Vulgata contuviera los nombres de Sixto V y Gregorio XIV, pero su consejo no fué seguido. Es cierto que no se conoce ningún plan completamente determinado de Sixto V para revisar su Biblia, pero esto no excluye que manifestara su deseo privada y oralmente. Cf. Höpfl, H., op. cit., 186-221.

Vulgata aparecido en la "Enciclopedia Católica" (XV, 516a): "Sin duda el presente texto Clementino auténtico representa sustancialmente aquel que San Jerónimo produjo en el siglo IV, pero no es menos cierto que el texto impreso necesita un examen cuidadoso y grandes correcciones para que concuerde con la traducción de San Jerónimo. No se sabe que exista ninguna copia del texto actual; y las corrupciones introducidas por los copistas, etc., en los siglos posteriores a San Jerónimo, y aun el trabajo bien intencionado de diversos correctores, han hecho que la tarea de recobrar el texto exacto a través de los manuscritos existentes sea tan difícil como delicada. Sin embargo, éste es el trabajo que debe emprenderse como primer paso hacia la revisión de la Vulgata. En consecuencia, el fin de la actual comisión es determinar con toda exactitud posible el texto latino de San Jerónimo, y no producir una versión nueva de las Escrituras latinas. Por supuesto, es materia completamente distinta determinar hasta qué punto San Jerónimo estuvo correcto en su traducción: establecer esto será sin duda trabajo de alguna comisión futura."

En 1922 D. H. Quentin, O. S. B., publicó los principios que los guiarían en la publicación del Octateuco (Génesis a Rut). Todos los manuscritos están divididos en tres familias: 1º, la familia española, con su testimonio principal el *Codex Turonensis;* 2º, la familia teodulfiana, que tiene como representante principal al *Codex Ottobonianus;* 3º, la familia alcuina, con su testimonio principal el *Codex Amiatinus*. Las dos familias secundarias, la italiana y la de la Universidad de París, como son de importancia secundaria, no se toman en cuenta. En casos de diferencias entre las tres familias se invoca la "règle de fer", el método democrático de la regla de la mayoría.

Hasta el presente se ha publicado todo el Octateuco. El Génesis apareció en 1926 (una corrección digna de mención se encuentra en el *Gen.* 8, 7, donde se omite el "non" en la frase "corvum qui egrediebatur et «non» revertebatur"). El Exodo y el Levítico en 1929, y los Números y Deuteronomio en 1936. Josué, Jueces y Rut en 1939.

Art. 3. Las versiones arameas

Desde cerca del siglo XIV en adelante, el pueblo arameo con su peculiar dialecto semítico se esparció rápidamente por todo el cercano oriente. El pueblo judío entró en contacto directo e íntimo con este idioma durante el exilio babilónico, y más tarde llevó este dialecto consigo a Palestina. Después que la lengua judía se arameizó, debió darse debida consideración a este idioma en la liturgia, y este hecho dió origen a los Targums (Hebr. *Targunim*, e. d., traducciones, interpretaciones). Luego de haberse leído en los servicios de la sinagoga algunos versículos de la Biblia hebrea, se agregaba una traducción oral con una breve explicación en arameo. Más tarde estas traducciones y explicaciones se escribieron y usaron como lectura privada. Finalmente se dió autorización para que fueran veneradas públicamente.[1]

La primera mención de un Targum escrito (sobre Job) es del período de Gamaliel I, el maestro de San Pablo.[2] Los diversos Targums individuales no son, sin embargo, anteriores al siglo III de nuestra era, aunque es posible que algunos fragmentos de ellos pertenezcan a un período anterior. Estos Targums, que pueden hallarse sobre casi todos los libros protocanónicos del Antiguo Testamento, se distinguen entre sí por sus dialectos y también por su manera de parafrasear el texto hebreo.

a) Los Targums individuales

1º *El Pentateuco.* — Hay varias paráfrasis arameas del Pentateuco: el *Targum de Onkelos*[3] o *Targum Babilónico* fué escrito alrededor del siglo III. Apareció originariamente en dialecto palestino, pero fué redactado en Babilonia. Está más íntimamente unido con el arquetipo hebreo que las otras traducciones arameas, y frecuentemente da una traducción literal del texto original. El *Targum Palestino* o *Targum Jerushalmi I*, llamado también el Targum del Seu-

[1] Cf. Goettsberger, J., "Einleitung, etc.", 468.
[2] Cf. * Bacher, W., en J. E., s. v. *Talmud*.
[3] Este nombre Onkelos, que probablemente fué aplicado a Aquila, era debido a un error de los rabinos babilónicos (cf. * Bacher, W., loc. cit.).

do-Jonatás, está compuesto de un tipo lingüístico mezclado, y en su forma presente no fué usado antes del siglo VII; presenta una versión libre del texto hebreo. El *Targum Jerushalmi II* o *Targum Fragmento* se compone de un tipo lingüístico mezclado, y puede considerarse como una especie de revisión del Targum del Seudo-Jonatás. El *Targum Jerushalmi III* aparece en algunos de los manuscritos en forma de notas marginales al Targum de Onkelos. El *Targum Samaritano*, según una tradición samaritana, fué compuesto por Natanael alrededor del año 20 a. C., pero seguramente existía en tiempo de Orígenes, porque éste se refiere a dicho Targum.

2º *Los Profetas.* — El Targum oficial sobre los Profetas (e. d., los primeros y los últimos Profetas, según la distinción talmúdica) es el *Targum Jonathan ben Uzziel*, el más eminente de los discípulos de Hillel. No es tan literal como el Targum de Onkelos, pero contiene las mismas peculiaridades lingüísticas. Aun cuando en su forma presente fué completado cerca del siglo IV, hay vestigios de partes más antiguas.

3º *Los Hagiógrafos.* — Los Targums sobre casi todos los Hagiógrafos han sido compuestos entre los siglos V y IX. Los Targums sobre los Salmos y Job siguen de cerca al texto hebreo, mientras que el Targum sobre los Proverbios derivó de la Peshitto siria.[4] Los Targums sobre los cinco Megilloth (Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester), son de origen posterior y sugieren una midrash aramea. El libro de Ester, que era leído en la fiesta de Purim, existe en tres Targums. El Targum sobre el libro de las Crónicas (Paralipómenos) pertenece esencialmente al siglo IV, pero no fué concluído hasta el IX. No se han podido obtener hasta ahora los Targums sobre los libros de Daniel y sobre el 1 y 2 de Esdras. Ya que la mayoría de estos Targums son de origen posterior y siguen el texto masorético como su arquetipo, son de poco valor para la crítica textual del Antiguo Testamento.

[4] Cf. Baumstark, A., "Peshitta und palästinisches Targub" en B. Z., XIX (1931), 257-270.

b) La Peshitto siria [5]

La Biblia ha sido traducida en diversas ocasiones al idioma sirio. Las versiones en esa lengua se han hecho directamente de los textos originales o de los Setenta, y han ejercido influencia, si bien en pequeño grado, sobre otras versiones, como la etíope, armenia, árabe y tal vez aun sobre la latina.

1º *El Antiguo Testamento.* — No sabemos cómo ni cuándo se originó esta traducción. Parece haber sido usada por Bardesanes de Edesa (154-222), pero es seguro que Afraates y su contemporáneo del siglo IV, San Efrén, la utilizaron. Ya que esta versión contiene en muchas de sus partes características puramente judías, muchos intérpretes afirman que se originó en círculos judíos. Si esta conclusión es aceptable, podría sostenerse con acierto que la dispersión judía en Mesopotamia, y especialmente en Edesa, tradujo al sirio en tiempos precristianos los libros del Antiguo Testamento, del mismo modo que lo habían hecho los judíos alejandrinos. [6] Otros intérpretes [7] sin embargo, afirman que la versión se hizo directamente del texto hebreo en el siglo II después de Cristo.

Como esta versión fué hecha directamente del texto hebreo, aparecieron al principio sólo los libros protocanónicos, con excepción de los libros de los Paralipómenos, 1 y 2 de Esdras y Ester, los cuales fueron agregados en el siglo IV de nuestra era. Los deuterocanónicos se añadieron aun más tarde.

Como no tienen origen uniforme, los libros tampoco poseen el mismo valor. La traducción en total es excelente; es exacta y fiel, sin ser demasiado servil ni literal. [8] De todos los libros el Pentateuco es el que está mejor traducido.

Esta versión muestra rasgos considerables de la influencia de los Setenta en los Salmos, Isaías y en los Profetas menores, de modo que tienen muchas lecturas idénticas que son con-

[5] Peshitto es la pronunciación jacobita, mientras que los nestorianos dicen Peshitta. Ambas significan la traducción "simple o común".

[6] Goettsberger, etc.

[7] Vaccari, * Kenyon, etc.

[8] Cf. Peters, C., "Zur Herkunft der Peshitta des ersten Samuel-Buches" en *Biblica,* XXII (1941), 25-34.

trarias al texto masorético. Algunos críticos explican esta armonía entre los Setenta y la Peshitto (e. g., Vaccari, Barnes, etc.), como el resultado de una revisión posterior de la Peshitto de acuerdo con los Setenta, y otros (e. g., Goettsberger, Wutz, etc.) la explican diciendo que la Peshitto a veces tiene un arquetipo hebreo más antiguo y mejor que el texto masorético.

Los principales manuscritos del Antiguo Testamento de la Peshitto son: el *Codex Ambrosianus* del siglo VI (una edición fotolitografiada del cual llevó a cabo A. M. Ceriani en Milán en 1879-1883), el existente en el Museo Británico Add. Ms. 14, 425 (el Pentateuco de 464), etc.; el de Cambridge 1, 1, 2 del siglo XII, etc.

Hasta ahora, las ediciones impresas de esta versión están basadas en unos pocos manuscritos de fácil acceso. La primera edición apareció en la Poliglota parisiense de 1645, y no incluía a Ester ni los libros deuterocanónicos; este texto (junto con los libros que faltan y el 3 de Esdras y el 3 de los Macabeos) fué reimpreso en la Poliglota de Londres de 1654-1657. * S. Lee (Londres, 1823-1824) usó la Poliglota de Londres como su texto básico y se aprovechó de algunos manuscritos recientes y de citas de los escritores sirios, especialmente de San Efrén y Barhebraeus. Estas tres ediciones presentan el texto jacobita. El texto nestoriano fué impreso en Urmia en 1852. Los libros deuterocanónicos que faltaban en el Antiguo Testamento de * Lee y en la Biblia de Urmia, fueron editados por * P. de Lagarde (Leipzig, 1861). La última edición impresa la llevaron a cabo los Padres dominicos en Mosul (1871-1891) y consta de tres volúmenes.

2º *El Nuevo Testamento.* — Los textos sirios del Nuevo Testamento se han transmitido en tres formas: el *Diatessaron* de Taciano, los Evangelios separados y la versión Peshitto.

El Diatessaron de Taciano. — Por el año 172, Taciano, nacido en el valle del Eufrates y discípulo de San Justino mártir, abandonó Roma y se fué a su tierra natal donde murió alrededor del año 180. Compuso una Armonía de los cuatro Evangelios, pero se discute si la llevó a cabo en Roma o en Siria. Del mismo modo los sabios no están de acuerdo

en la cuestión de si esta Armonía fué originariamente escrita en griego [9] o en sirio.

El *Diatessaron* original se ha perdido. Aparte del texto griego Dura, existen unos pocos fragmentos en sirio. Sin embargo, el texto puede ser reconstruído mediante la versión árabe [10] del siglo XI (que es una traducción del sirio), las traducciones armenias de los comentarios de San Efrén escritos originariamente en sirio, y el *Codex Fuldensis*, redactado por el obispo Víctor de Capua entre los años 541-546.[11] Se explica la falta de códices sirios en el texto de Taciano, por el hecho de que los fieles, a consecuencia de un mandato de sus obispos, hubieron de sustituir los Evangelios separados por el *Diatessaron*.

Los Evangelios separados o la versión siríaca antigua. [12] Estos Evangelios se llamaban *Evangelion da-Mepharreshe* (e. d., el Evangelio de los separados). Esta versión existe ahora en dos manuscritos: el *Codex Curetonianus* y el *Codex Sinaiticus*.

El *Codex Curetonianus* (Sy^c) [13] fué descubierto en 1842 por * W. Cureton en Egipto. Es un manuscrito del siglo V y se conserva ahora en el Museo Británico. El *Codex Sinaiticus* (Sy^c) [14] trae su nombre del manuscrito sirio descubierto

[9] Un fragmento griego del Diatessaron de Taciano, recientemente descubierto en Dura (un fuerte romano en el Eufrates), fué escrito antes del 256, cuando la ciudad fué capturada por los persas. Cf. * Kraeling, C. H., "A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura" (Londres, 1935); Lagrange, J. M., en R. B., XLIX (1935), 321 ff; Merk, A., en *Biblica*, XVII (1936), 234-241; Peters, C., en *Biblica*, XXI (1940), 51-55.

[10] Cf. Euringer, S., "Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessaron" en B. S., XVII, ii (1912).

[11] Cf. Vaccari, A., "Propaggini del Diatessaron in Occidente" en *Biblica*, XII (1931), 326-354.

[12] Cf. Vogels, H. J., "Die altsyrischen Evangelien" en B. S., XVI, v (1911); Idem, "Drei parallele Varianten in altsyrischen Evangelium", en B. Z., IX (1911), 263-265; Lagrange, M. J., "L'ancienne version Syriaque des Evangiles" en R. B., XXIX (1920), 321-352, XXX (1921), 11-44.

[13] * Cureton, W., "Remains of a Very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac" (Londres, 1858).

[14] *Lewis, A. S., "The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshe" (Londres, 1910).

en el monte Sinaí, en el monasterio de Santa Catalina, por * Lewis y * Gibson, y es de fecha anterior al primer códice.

La versión siríaca antigua se llevó a cabo alrededor del año 200 (e. d., después del *Diatessaron*), y las lecturas occidentales descubiertas en esta forma de texto en la iglesia de Edesa se deben a la influencia de Taciano.

La Peshitto. — El origen del Nuevo Testamento Peshitto, que se convirtió en la Biblia oficial de la iglesia siria, se atribuye probablemente al obispo Rabula de Edesa (411-435). Este no sólo ordenó que las iglesias abandonaran el *Diatessaron*, sino que tradujo también el Nuevo Testamento del griego al sirio. Su texto, la Peshitto, llegó a ser la versión siria aceptada. Se sabe que existen cerca de 250 manuscritos de este texto.

En su forma original la Peshitto contenía todos los libros del Nuevo Testamento, menos las cuatro Epístolas Católicas menores (2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan, San Judas) y el Apocalipsis. Estas cuatro Epístolas y el Apocalipsis fueron agregados más tarde.

c) Las otras versiones sirias

1ª *La versión filoxeniana.* — La reputación y la amplia difusión del texto griego fueron el motivo de que los sirios trataran de procurarse una traducción nueva del griego; además, el intercambio entre los sirios y los griegos se hacía cada vez más íntimo. En el año 508, Filoxeno, obispo jacobita de Mabug, ordenó a Policarpo, su coadjutor, que hiciera una traducción nueva del Nuevo Testamento y de los Salmos.

De esta versión hay solamente algunos fragmentos correspondientes al libro de Isaías, pero esto muestra que la versión filoxeniana había sido ampliada para incluir los otros libros del Antiguo Testamento. Algunos críticos (e. g., * Kenyon, etc.) afirman que las cuatro Epístolas menores y el Apocalipsis fueron agregados al Peshitto oficial de esta versión, pero muchos (e g., Höpfl, Vaccari, etc) abrigan sus dudas sobre este punto y otros lo niegan. El traductor de esta versión hizo uso de la recensión de Luciano o griegobizantina.

2ª *La versión siriohexaplárica.* — Esta versión fué llevada a cabo por el obispo Pablo de Tella (cerca de Edesa) por

los años 616-617 en Alejandría, Egipto. Fué una traducción de todo el Antiguo Testamento al sirio según la revisión hexaplárica de Orígenes. Pablo, lo mismo que otros muchos escrituristas, llevó a cabo una traducción extremadamente literal, transcribió cuidadosamente los símbolos críticos de Orígenes y escribió muchas lecturas variantes de las otras columnas de la Hexapla; debido a estas tres cualidades esta traducción siria es una de las autoridades principales sobre el texto de Orígenes y el de los Setenta anterior a la Hexapla.

La versión siriohexaplárica existe todavía en el segundo volumen de un manuscrito completo. El primer volumen ha estado perdido desde el tiempo de A. du Maes (m. 1573), pero algunas lecturas variantes de dicho volumen fueron dadas por él. El segundo volumen, que contiene los libros poéticos y proféticos, está en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (una edición fotolitografiada del mismo fué publicada por A. M. Ceriani en 1874, en Milán). Hay fragmentos del Antiguo Testamento dispersos en varios manuscritos y se pueden encontrar lecturas al margen de esta misma versión en la obra de los Padres sirios. También existe una traducción árabe de la siriohexaplárica del Pentateuco, Sabiduría y Job.

3ª *La versión harkeliana* (Sy^h) [15] — Alrededor de esta misma época y lugar, Tomás de Harkel revisó en Alejandría la versión filoxeniana del Nuevo Testamento que se halla en los manuscritos griegos. Fué extremadamente literal, y los manuscritos empleados por él eran del tipo del *Codex Bezae*. Había lecturas variantes agregadas al margen o en el texto.

4ª *La versión siríaca palestina.* [16] — Los melquitas, que hablaban un dialecto siriopalestino (llamado a veces cristianopalestino), hicieron su traducción propia de la Biblia en el siglo V o VI. La llevaron a cabo cuando se separaron del resto de los sirios debido a las muchas disputas cristológicas que tuvieron lugar entre el siglo IV y el VI. La traducción incluía probablemente toda la Biblia, pero casi todos los

[15] Cf. Delaporte, L. J., "L'évangéliaire héracléen, etc." en R. B., IV (1907), 254-258, IX (1912), 391-402.

[16] Cf. Lagrange, M. J., "L'Origine de la version Syro-Palestinnienne des Évangiles" en R. B., XXXV (1925), 481-504.

manuscritos que sobreviven se hallan en forma de leccionarios. En el Antiguo Testamento la versión sigue la recensión hexaplárica, y en el Nuevo mezcla otras recensiones.

Art. 4. Otras versiones orientales

a) Las versiones coptas [17]

El copto es el antiguo idioma egipcio, escrito en caracteres griegos, a los que se añaden seis letras demóticas. La escritura parece haber estado aún en sus primeras etapas de desenvolvimiento a fines del siglo II o a comienzos del siglo III.

Hay dos dialectos principales en el idioma copto: el sahídico (dialecto hablado en el Egipto Superior o del Sur) y el bohaírico (dialecto hablado en el Egipto Inferior o del Norte). Los dialectos del Egipto Medio (e. g., el *Akhmímico* y *Fayyúmico)* son de importancia secundaria para la historia del texto.

Todas estas versiones coptas representan traducciones del griego y son de importancia para la historia y forma textual del Antiguo y del Nuevo Testamento griegos, ya que fueron compuestos antes de la época de Orígenes.

Las versiones coptas del Nuevo Testamento siguen generalmente una forma textual similar al *Codex Vaticanus* o tipo alejandrino. La versión sahídica del Antiguo Testamento, escrito poco antes de finalizar el siglo II, es anterior a la Hexapla y fué superada más tarde por la bohaírica. En el Nuevo Testamento las versiones coptas son los principales apoyos del tipo alejandrino, pero tienen también algunas lecturas occidentales, especialmente en los Evangelios.

[17] Cf. * Kenyon, F. G., "The Text, etc.", 59-61, 129-134; Hyvernat, H., "Un fragment inédit de la versión sahidique du N. T." en R. B., IX (1900), 248-253; Idem, "Pourquoi les anciennes collections de manuscrits coptes sont si pauvres" en R. B., X (1913), 422-428; Vaschalde, A., "Ce qui a eté publié des versions coptes de la Bible" en R. B., XVI (1919), 220-243, 513-531; XXIX (1920), 91-106, 241-258; XXX (1921), 237-246; XXXI (1922), 81-88, 234-258; Till, W., "Kleine Koptische Bibelfragmente" en *Biblica*, XX (1939), 241-263, 361-386; Simon, J., "Fragment d'une homélie copte en l'honneur de Samuel de Kalamon" en *Miscellanea Biblica*, II (Roma, 1934), 161-178.

b) La versión etíope

Los etíopes o abisinios fueron convertidos a la fe por San Frumencio alrededor del año 320. No es segura la época en que la Biblia apareció por primera vez en su lengua, que ellos llamaban *ge'ez*, pero que desde el siglo XVI se ha llamado etíope. No es probable que su versión haya aparecido antes del siglo IV o V. Los manuscritos más antiguos que existen son del siglo XIII.

Ambos Testamentos fueron vertidos del griego, pero el Antiguo Testamento fué traducido de un tipo griego que estaba estrechamente relacionado con el *Codex Vaticanus*. Una edición reciente de toda la Biblia etíope fué publicada por F. de Bassano (Asmara, 1920-1926).[18]

c) La versión armenia [19]

Los armenios fueron convertidos al cristianismo por San Gregorio Illuminator (m. 330), y las Escrituras fueron traducidas a su lengua por San Mesropio (m. 441), inventor del alfabeto armenio, y San Sahak (390-440). Se admite por lo general que esta primera traducción estuvo basada en la Peshitto siria. Sin embargo, después del Concilio de Efeso (431), en el que fué condenado el nestorianismo, Eznik y Koriun, dos discípulos de San Mesropio, hicieron una traducción nueva de manuscritos griegos que se procuraron en Constantinopla y Egipto. Para el Antiguo Testamento la Hexapla de Orígenes sirvió de base, mientras que en el Nuevo Testamento el texto es similar al *Codex Koridethi* o tipo cesáreo. Hay muchos manuscritos de la versión armenia, pero los más antiguos datan del 887.

[18] Cf. también Euringer, S., "Eine Athiopischen Scholienkommentar zum Hohenlied" en *Biblica*, XVIII (1937), 257-276, 368-382; Idem, "Schopferische Exegese in Athiopischen Hohenlied", en *Biblica*, XVII (1936), 327-344, 479-500, XX (1939), 27-37.

[19] Cf. Lyonnet, S., "La Version arménienne des Évangiles et son modèle grec" en R. B., XLIII (1934), 69-87; Idem, "La première version arménienne des Évangiles" en R. B., XLVII (1938), 355-382; Idem, "Vestiges d'un Diatessaron arménien" en *Biblica*, X (1938), 121-150; Merk, A., "Die Einheit der armenischen Evangeliennübersetzung" en *Biblica*, IV (1923), 356-374; Idem, "Die Armenischen Evangelien und ihre Vorlage" en *Biblica*, VII (1926), 40-71.

d) La versión gótica

Según los escritores eclesiásticos, Ulfilas (318-383), obispo arriano de los mesogodos, tradujo toda la Biblia al gótico, con excepción de los libros de los Reyes. El Antiguo Testamento fué traducido de una antigua recensión de los Setenta hecha por Luciano, y el Nuevo [20] de un texto que era preferentemente del tipo bizantino o antioquense. Esta versión existe sólo en fragmentos, y el manuscrito principal es el *Codex Argenteus* de Upsala del siglo V o VI, que contiene más de la mitad de los cuatro Evangelios.

e) La versión georgiana

Los iberianos o georgianos del Cáucaso recibieron el cristianismo y sus primeras Escrituras de los armenios.

Los primeros libros de la Biblia fueron traducidos del armenio hacia el siglo V o VI. Más tarde, en el siglo X, el resto de los libros se tradujo del griego, y los primeros libros traducidos fueron revisados según el griego por los monjes del monte Athos. El texto del Antiguo Testamento está basado en la Hexapla de Orígenes, y el del Nuevo es similar a la recensión cesárea.

f) Las versiones árabes

Las versiones árabes de la Biblia son numerosas, pero todas ellas relativamente recientes (del siglo VIII al X), y por tanto, de poca importancia para el crítico. En cuanto al Antiguo Testamento hay dos clases de traducciones: una está basada en la hebrea y la otra en la de los Setenta. La mejor traducción hebreoárabe se atribuye a * Rabí Saadias Gaon (892-942), e incluye el Pentateuco, Job, Salmos, Proverbios e Isaías. La traducción grecoárabe de los Profetas [21] y de los libros de la Sabiduría se encuentra en las Poliglotas parisiense y londinense. En cuanto al Nuevo Testamento [22]

[20] Cf. Wimart, A., "Les Évangiles Gothique" en R. B., XXXVI (1927), 46-61.

[21] Cf. Vaccari, A., "Le versioni arabe dei Profeti" en *Biblica*, I (1920), 266-268, II (1921), 401-423, III (1922), 401-423.

[22] Cf. Graf, G., "Exegetische Schriften zum Neuen Testament in

basta mencionar la traducción del siglo XI del *Diatessaron* de Taciano.

g) La versión eslava [23]

La primera versión eslava se atribuye a los dos hermanos misioneros San Cirilo (m. 869) y San Metodio (m. 885). Esta versión no contiene todos los libros de la Biblia, sino únicamente los Evangelios, los Salmos y aquellas partes que aparecen en la liturgia. Esta versión antigua nos ha llegado por dos medios: los códices escritos en cirílico o cartas rusas y los códices en letras glagolíticas. Solamente a fines del siglo XV la versión eslava contenía todos los libros de la Biblia. Cuando el arzobispo Genadio de Novgorod quiso tener una Biblia completa, juzgó necesario hacer traducir algunos libros del Antiguo Testamento de la Vulgata, Ester 1-10 del hebreo, y otros libros del griego.[24] En sus libros litúrgicos los croatas católicos todavía emplean esta versión eslava en letras glagolíticas. La Biblia de Genadio ha continuado siendo principalmente la Biblia rusa eslava eclesiástica, y fué también aceptada por los búlgaros y los servios. Aparte de las precedentes, han aparecido nuevas traducciones en lengua vulgar entre los rusos, búlgaros y servios, así como entre los otros grupos eslavos que pertenecen a la Iglesia Católica Romana o a la Iglesia protestante.

arabischen Sprache bis zum 14 Jahrhundert" en B. Z., XXI (1933), 161-169.

[23] Cf. Snoj, A., "Veteroslavicae versionis Evangeliorum pro critica et exegesi textus momentum" en *Biblica*, III (1922), 180-187; Idem, "Der Beitrag von Maximos Agioritis zur Verbesserung des Textes der Altslavischen Bibel" en B. Z., XXIII (1935), 44-49; Schweigel, J., "La Biblia slava del 1751 (1756)" en *Biblica*, XVIII (1937), 51-73.

[24] Cf. Goettsberger, J., "Einleitung, etc.", 479.

Capítulo III

VERSIONES INGLESAS DE LA BIBLIA *

Bibliografía. — * Allen, P. S. y H. M., "Sir Thomas More Selections from his English Works and from the Lives by Erasmus and Roper" (Oxford, 1924); * Brown, J., "The History of the English Bible" (Cambridge, 1911); * Campbell, W. E. y * Reed, A. W., "The Dialogue concerning Tyndale by Sir Thomas More" (Londres, 1927); * Cotton, H., "A List of Editions of the Bible and Parts Thereof in English" (Oxford, 1821); Gasquet, F. A., "The Old English Bible and Other Essays" (Londres, 1897); * Hills, M. T., "A Ready Reference History of the English Bible" (American Bible Society, 1935); * Lewis, J., "A Complete History of the Several Translations of the Holy Bible and New Testament into English" (3 ed., Londres, 1918); * Lupton, J. H., en H. D. B., s. v. *"Versions"*; * Moulton, W. F., "The History of the English Bible" (Londres, 1911); "Roman Catholic and Protestant Bibles Compared. The Gould Prize Essays", editados por * Melancthon Williams Jacobus (2 ed., Nueva York, 1908); Parsons, W., "First American Editions of Catholic Bibles" en *Historical Records and Studies*, XXVII; Steinmueller, J. E., "English Catholic Versions of the Bible" en H. P. R., XXXVI (1936), 1154-1159; Idem, "American Catholic Versions of the Bible" en H. P. R., XXXVI (1936), 1268-1274; Idem, "Early English N. T. Translations" en *St. Louis Proceedings* (1937), 75-106; Idem, "Revisions of the English Bible", en H. P. R., XXXVIII (1938), 826-832; * "The English Hexaplar" (Londres, 1934); * "The Greek Testament with Readings adopted by the Revisers of the Authorized Version" (Oxford, 1882); * Westcott-Wright, "A General View of the History of the English Bible" (3 ed., Nueva York, 1927).

Art. 1. Las versiones anglosajonas

Tal vez la forma más antigua en que la narración bíblica se hizo fácilmente accesible a los lectores ingleses fué la paráfrasis en verso del libro del Génesis y de partes de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, escrita por el

* Sobre las versiones modernas en otras lenguas vulgares véase el Apéndice, III *(N. del E.)*.

pastor de Northumbria, Caedmon, hacia el año 670. De este trabajo nos han quedado solamente fragmentos. A fines del siglo VII Guthlac hizo una traducción interlinear anglosajona de los Salmos y poco después Aldhelm, obispo de Sherborne, llevó a cabo otra interlinear de los Salmos, poniendo cincuenta Salmos en verso y el resto en prosa.

Se ha dicho que San Beda (m. 735) tradujo la Biblia entera, pero esta versión ha desaparecido. El rey Alfredo el Grande (m. 901) también es considerado como autor de una traducción de la primera parte de los Salmos, pero tampoco ésta se conserva. En el siglo X Farmer y Owen tradujeron los Evangelios, y a comienzos del siglo siguiente el arzobispo Aelfric de Canterbury tradujo los primeros siete libros del Antiguo Testamento y el Libro de Job.

Después de la conquista normanda, se empezaron a hacer traducciones de la Biblia en inglés antiguo (una mezcla de franconormando y anglosajón). En el período anterior a Wyclif hay tres nombres dignos de mención. Orm, monje agustino inglés del siglo XIII, tradujo partes de los Evangelios y de los Actos y otras del Antiguo y del Nuevo Testamento. En el año 1320 William Shoreham, vicario de Chart Sutton, tradujo los Salmos. Richard Rolle, ermitaño de Hampole, vertió por esta misma época los Salmos y agregó un comentario corriente.

Art. 2. La Biblia inglesa católica anterior a la Reforma

La historia de la Biblia inglesa católica anterior a la Reforma se halla aún cubierta con un velo de misterio. Hasta los comienzos de este siglo se afirmaba comúnmente que esta Biblia era la Biblia wyclifita. Según esto, * Wyclif completó el Nuevo Testamento por el año 1380, mientras que su colega * Nicolás de Hereford tradujo el Antiguo Testamento hasta Baruc 3, 20; el resto fué completado por el mismo Wyclif o bajo su inspección. Algunos años más tarde, una edición revisada fué completada por * John Purvey, discípulo de Wyclif. Los críticos protestantes comienzan a inclinarse a la opinión de que Wyclif no tuvo mucho que ver con la traducción actual, pero que ésta se inició bajo su influencia (e. g., * Hills). Tal vez eventualmente

todos los críticos acepten la tesis del cardenal Gasquet, según la cual las dos versiones en lengua vulgar de la Biblia anteriores a la Reforma, comprobadas por los numerosos manuscritos que un tiempo estuvieron en manos de los fieles hijos de la Iglesia, son realmente versiones católicas.

Las versiones anteriores a la Reforma fueron hechas de la Vulgata Latina, tal vez de manuscritos relacionados con el *Exemplar Parisiense*, que representaba básicamente la revisión alcuina de la Vulgata. Nuestra división moderna en capítulos, que tuvo su origen en el cardenal Esteban Langton de Canterbury, maestro que fué en París en 1206, sigue generalmente a la Biblia parisiense.

Art. 3. Las Biblias inglesas protestantes

* Guillermo Tyndale[1] (1484-1536) tradujo el Nuevo Testamento y lo publicó en cuarto en 1525 en Colonia, y en octavo en 1526 en Worms. Esta traducción influyó en todas las versiones inglesas protestantes subsiguientes. La hizo del griego en vez de hacerla de la Vulgata. Del antiguo Testamento tradujo solamente el Pentateuco (1530 ó 1531, en Marburgo) y el libro de Jonás en 1531 (probablemente en Amberes).

He aquí algunos de los caracteres que aparecen en la traducción del Nuevo Testamento de Tyndale. a) En sus prólogos, notas al margen, orden de libros, y probablemente a veces en la versión misma del texto, se nota la influencia de Lutero. b) Su traducción representa una ruptura definitiva con la Iglesia Católica Romana. c) Usó la segunda edición de Erasmo, y a veces la tercera, como base para su traducción. De este modo ayudó a la propagación del *Textus Receptus*, que los críticos han rechazado ahora como una forma textual inferior. También incorporó algunas de las incorrecciones de la traducción latina de Erasmo, y estas malas traducciones han sido seguidas por algunas de las otras primeras versiones protestantes. d) La influencia directa de la Vulgata sobre esta traducción continúa siendo dudosa o por lo menos es muy pequeña. e) La influencia, directa o

[1] Cf. Steinmueller, J. E., en *St. Louis Proceedings*, 76-88.

indirecta, del Nuevo Testamento católico anterior a la Reforma es mayor de lo que hasta ahora se ha admitido.

* Myles Coverdale (1488-1569), que no sabía ni griego ni hebreo, publicó la Biblia a pedido de * Tomás Cromwell. La primera edición apareció el 4 de octubre de 1535 en Zurich, y aun cuando estaba dedicada a Enrique VIII, vió la luz pública sin licencia real. Impresa en Inglaterra dos años después, esta Biblia contiene la "más graciosa licencia del Rey", y el nombre de la reina Juana (Seymour) es substituído por el de la reina Ana (Bolena), que ya había sido ejecutada. En cuanto al Nuevo Testamento, Coverdale siguió a Tyndale y a Lutero en el arreglo de los libros, y usó la primera edición de la traducción de Tyndale como base, revisada con ayuda de la segunda edición y de la alemana de Lutero.

* Thomas Matthew, o * John Rogers (1500- 1555), publicó la Biblia entera en 1537 a expensas de dos comerciantes londinenses. Esta fué impresa en folio, probablemente en Amberes.

Por medio de * Tomás Cromwell se obtuvo la licencia real para el volumen, que fué dedicado a Enrique VIII. Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento representan traducciones independientes, sino que provienen principalmente de Tyndale y Coverdale.

En 1539 una nueva versión de la Biblia fué publicada en folio por el seglar * Richard Taverner (1505-1575), quien en el mismo año editó el Nuevo Testamento en cuarto y en octavo. Aun cuando siguió de cerca a Tyndale en su traducción del Nuevo Testamento, introdujo numerosos cambios basados en el griego y en la Vulgata.

Todas las Biblias inglesas impresas hasta entonces estaban repletas de notas y prólogos favorables a la causa de la Reforma y ofensivas para diversos grupos. Inglaterra llegaba rápidamente al protestantismo, pero su ruptura con el pasado era todavía incompleta. * Cromwell determinó llevar su plan a feliz término, y las circunstancias le fueron favorables.

Se le confió a * Myles Coverdale la tarea de preparar una nueva edición de la Biblia entera, y el mismo Cromwell invirtió 400 libras en la empresa. Se acordó hacer imprimir este trabajo por Francisco Regnault de París, pero las dificultades entre Francia e Inglaterra obligaron a interrumpir la obra en 1538. Sin embargo, Cromwell consiguió llevar a Londres los originales, la prensa y los impresores, y allí finalmente se imprimió en folio en abril de 1539, aunque es posible que la edición fuera publicada varios meses después. Esta Biblia se llamó la *Gran Biblia* debido a su formato grande. La página del título contiene una figura en madera, comúnmente atribuída a Hans Holbein, que representa a Enrique junto con * Cranmer y * Cromwell distribuyendo Biblias al pueblo. No llevaba dedicatoria, ni anotaciones, sino solamente prefacios simples. Cranmer no tuvo ninguna relación con esta Biblia.

En abril de 1540 apareció una segunda edición. Contenía un prólogo de * Cranmer que también vió la luz en las ediciones subsiguientes. La página del título lleva las palabras: "Esta es la Biblia destinada al uso de la Iglesia." En julio de 1540 apareció una tercera edición, y en noviembre una cuarta. Siguió la quinta en mayo de 1541, la sexta en noviembre, y la séptima y última en diciembre de 1541. La Gran Biblia de 1539 concuerda con la traducción de Tyndale de 1534 en la traducción de muchas palabras individuales (e. g. ἐκκλησία, χάρις, ἐπίσκοπος, etc.).

A fines del reinado de Enrique hubo una reacción notable contra el movimiento de la Reforma protestante y la lectura indiscriminada de la Biblia de parte de todas las clases sociales. La lectura de los libros de Tyndale y del Nuevo Testamento de Coverdale fué prohibida, pero la Gran Biblia quedó libre de la prohibición. Los reformadores del continente habían encendido la chispa de la rebelión y de la revolución. Enrique determinó entonces apartar a Inglaterra de los conflictos continentales, pero era demasiado tarde. En sus anhelos de divorcio había animado al partido anticlerical y tolerado las doctrinas de los reformadores. Había roto con la Sede de Pedro y designado como consejeros suyos a los enemigos de la Iglesia Católica.

Durante el período que corre desde el Rey Eduardo VI (1547) hasta la Reina Isabel (m. 1603) aparecieron tres nuevas traducciones inglesas de la Biblia: las Biblias de Ginebra y de Reims fueron publicadas en el continente, y la Biblia de los Obispos fué editada en Inglaterra.

La *Biblia Ginebrina* comenzó con la publicación del Nuevo Testamento en Ginebra, Suiza, en 1557. Esta versión se atribuye a * Guillermo Whittingham (1524-1579), cuñado de * Juan Calvino, quien escribió la carta de introducción. El texto estaba provisto de abundantes notas al margen, de tono decididamente calvinista. Sin embargo, esta edición no se volvió a imprimir nunca. En 1560 se imprimió en cuarto la Biblia entera en Ginebra por * Roulan Hall. Fué obra de varios reformadores que se unieron para llevarla a cabo, pero sus nombres no se mencionan. No obstante, se atribuye comúnmente a * Guillermo Whittingham, * Antonio Gilby y * Tomás Sampson. Se imprimió en tipo romano y se dedicó a la reina Isabel. Está provista de un llamamiento al lector, de encabezamientos de capítulos, referencias marginales y notas. Aunque no fué nunca aprobada para el uso eclesiástico, se imprimieron cerca de 140 ediciones en tiempos de la Guerra Civil (1642-1649) debido a su formato acomodado. Es también llamada a veces la Biblia puritana. El Nuevo Testamento de la Biblia ginebrina de 1560 no presenta una traducción independiente; es una revisión de la edición de 1557 de * Whittingham, que está basada en la traducción de Tyndale y en el Nuevo Testamento en latín de Beza.

Otra Biblia publicada en el continente fué la versión Reims-Douay de los católicos en el destierro. Nos referiremos a ella en el artículo siguiente.

La *Biblia de los Obispos* se publicó en 1568. Su principal editor fué * Mateo Parker, arzobispo de Canterbury, quien distribuyó la obra entre un grupo de críticos de los cuales ocho eran obispos. La Biblia fué publicada en folio e impresa en Londres "cum privilegio regiae majestatis" ("con el favor de la real majestad"). Aunque nunca obtuvo sanción real, las Constituciones y los Cánones eclesiásticos de 1571 ordenaron que cada arzobispo u obispo tuviera una copia de esta Biblia en casa, y que asimismo hubiera una en cada catedral. El precio en que se vendió la primera edición fué de $ 80,00 aproximadamente de nuestra moneda (norteamericana). La Biblia de los Obispos, considerada en conjunto, es de un valor desigual. Especialmente el Antiguo Testamento acusa muchos defectos debido a los métodos independientes de los revisores individuales y

a la falta de una cuidadosa revisión final por parte del editor. La revisión del Nuevo Testamento acusa mayor originalidad y erudición. La Gran Biblia parece haber sido tomada como texto básico y comparada con el texto griego y con la versión ginebrina. En 1572 apareció una segunda edición revisada del Nuevo Testamento, y ésta fué la generalmente seguida por las ediciones posteriores. Esta edición fué el texto básico empleado por los revisores del rey Jacobo o la versión autorizada cuarenta años después. Mostraba otra vez la influencia de la versión ginebrina.

La versión autorizada o del rey Jacobo. — Cuando Jacobo I llegó al trono en marzo de 1603, había principalmente tres Biblias que circulaban en Inglaterra: la Biblia de los Obispos, la Biblia ginebrina y el Nuevo Testamento de Reims. La Biblia de los Obispos, que reemplazó a la Gran Biblia (Cranmer), fué sancionada por las autoridades eclesiásticas. La Biblia ginebrina, aunque puritana en sus notas y comentarios, se había hecho muy popular debido a su forma acomodada y a su bajo precio. El Nuevo Testamento de Reims fué difundido en los círculos católicos.

En enero de 1604, en la Conferencia de Hampton Court se hicieron remotos preparativos para una nueva versión inglesa que debería reconciliar a las diversas sectas religiosas protestantes. El rey sugirió que la nueva traducción fuera llevada a cabo por los profesores más versados de ambas universidades, revisada por los obispos y los eclesiásticos, luego presentada al Consejo privado, y finalmente ratificada por su autoridad real. En julio del mismo año el rey preparó una lista de cincuenta y cuatro traductores a los que se confiaría el trabajo. Sin embargo, poco se adelantó en este proyecto durante tres años.

El año 1607 se hicieron grandes esfuerzos por realizar el plan. Cuarenta y siete hombres se encargaron de la tarea. Esta comisión se hallaba dividida en seis secciones, cuatro para el Antiguo Testamento y dos para el Nuevo. Dos de los grupos deberían tener sus reuniones en Westminster, dos en Oxford y los dos restantes en Cambridge. El Génesis-2 Reyes fué asignado a Westminster, 1 Crónicas-Eclesiastés a Cambridge, Isaías-Malaquías a Oxford, los libros deuterocanónicos a Cambridge, los cuatro Evangelios, Actos y Apo-

calipsis a Oxford, Ep. ad Romanos-Judas a Westminster.

Se dictaron diversas reglas para guiar a los revisores. Entre las más importantes de estas instrucciones podemos mencionar: 1º, la Biblia de los Obispos se tomaría como base de la nueva traducción; 2º, los nombres de los profetas, santos escritores y otros nombres del texto se retendrían como se usaban vulgarmente; 3º, las antiguas palabras eclesiásticas se mantendrían (e. g., *iglesia* en lugar de *congregación*); 4º, no se fijarían notas marginales, excepto en la breve explicación de algunas palabras hebreas o griegas; 5º, se usarían las traducciones de * Tyndale, * Mateo, * Coverdale, * Whitchurch y la ginebrina, cuando concordaran con el texto mejor que la Biblia de los Obispos.

Cuando cada grupo o sección hubo completado su tarea, seis delegados (e. d., dos miembros de cada grupo) fueron escogidos con el fin de dirigir e inspeccionar la preparación final de la obra para la prensa. Completaron su labor particular en nueve meses.

Esta versión revisada fué publicada en folio y en letras góticas por * Roberto Barker en Londres el año 1611. Contenía una página titular grabada, una dedicatoria al rey Jacobo, un prefacio al lector, un calendario, etc. No hay pruebas suficientes para afirmar que se la consideraba como la "Versión Autorizada" (e. d., públicamente sancionada por la Convocatoria o el Parlamento, o por el Consejo privado, o por el Rey), pero contenía las palabras: "Destinada a ser leída en las iglesias."

Parece que hubo una segunda impresión de la misma versión hecha ese mismo año en otra imprenta. Estas dos son distintas, y son las madres de millones de Biblias inglesas protestantes. En tres años, se hicieron catorce ediciones en diversos formatos, y luego se publicaron ediciones corregidas por las universidades de Cambridge y Oxford.

Efecto inmediato de esta versión fué que se detuvo la reimpresión de la Biblia de los Obispos, aun cuando su Nuevo Testamento fué vuelto a imprimir en 1618 o 1619. El principal rival de la nueva versión era la Biblia ginebrina o puritana, que continuó usándose en privado hasta mediados del siglo XVII.

El obispo anglicano * Lightfoot elogia la gran sencillez

de esta versión, y el cardenal Juan Newman habla del "grave y majestuoso inglés" de la misma. Es un hecho generalmente admitido que ella ha ejercido gran influencia sobre la literatura inglesa.

Esta versión tiene también grandes defectos, que hicieron inevitable la revisión general de 1881-1885. *Moulton afirma: "La lectura atenta de las distintas partes de la obra demostrará ser ésta desigual; las Epístolas, por ejemplo, están muy por debajo del Pentateuco en exactitud y bondad de traducción; se revelarán muchas fallas e inconsistencias; se descubrirá ocasionalmente que se han dejado de lado en forma deliberada buenas traducciones y se han preferido traducciones peores." [2] Aparte de estos distintos defectos literales y textuales en las diversas ediciones de esta versión, la falta cardinal estriba en su pobre *apparatus criticus*, especialmente en lo que se refiere al Nuevo Testamento.

Para el Antiguo Testamento los traductores usaron como fuentes la Poliglota de Amberes con una traducción interlinear latina del texto hebreo por Arias Montano (1572), la versión latina del judío converso * Manuel Tremellio (1572), y la versión de los libros deuterocanónicos de su yerno * Francisco Junio. Los revisores hablan también de haber consultado a "los traductores españoles, franceses e italianos"; las traducciones inglesas consultadas ya las hemos mencionado arriba.

Las Biblias anteriores a la Reforma y la Douay (1609-1610), basadas en la Vulgata, no ejercieron influencia alguna sobre la nueva traducción. Aun cuando la Biblia de los Obispos fué la base nominal de la misma, hay muchos cambios en los libros proféticos debidos a la influencia de la versión de Ginebra. En los libros históricos o poéticos los cambios de la Biblia de los Obispos son menores. En los libros deuterocanónicos hay muchos cambios originales, y aquí los revisores desplegaron independiente libertad.

Precisamente con relación al Nuevo Testamento los traductores "sufrieron más de la forma alterada en que el texto griego del Nuevo Testamento se les presentaba". [3] Si el

[2] Cf. * Moulton, W. F., op. cit., 207 f.
[3] Cf. * Wescott-Wright, op. cit., 256.

apparatus criticus empleado por ellos era pobre e hizo que la versión revisada inglesa de 1881-1835 fuera inevitable, los editores de esta revisión del siglo XIX se habrían ahorrado este extenso y duro trabajo (desde un punto de vista crítico) si los traductores originales no hubieran descuidado totalmente el texto de la Vulgata, que estaba basado en manuscritos griegos más antiguos que los que ellos estaban traduciendo. Tomaron como fuentes básicas el "Textus Receptus" de la tercera edición de Roberto Esteban y las diversas ediciones griegas de * Teodoro Beza con su versión latina. De las versiones inglesas la ginebrina y la de Reims fueron las que ejercieron mayor influencia. La versión de Reims enriqueció el vocabulario de la Versión Autorizada. "El Testamento de Reims no fué siquiera mencionado en las instrucciones proporcionadas a los traductores, pero ha dejado su huella en cada página del libro." [4]

Art. 4. Las Biblias inglesas católicas

a) La versión original de Douay-Reims

Durante las persecuciones religiosas de la reina Isabel (1558-1603) muchos católicos se vieron forzados a abandonar Inglaterra. Entre éstos estaba el doctor Guillermo Allen (1532-1594), en otro tiempo miembro del Colegio Oriel, Oxford, y fundador del Colegio inglés de Douay en 1568, el cual, debido a dificultades políticas en Flandes, se trasladó pocos años más tarde a Reims. El doctor Allen fué después miembro de la Comisión Carafa en Roma para la revisión de la Vulgata, y fué creado cardenal en 1587.

Con él había un grupo de escrituristas que resolvieron preparar una Biblia inglesa digna de la Iglesia, de acuerdo con la Vulgata latina. Entre ellos estaba el doctor Gregorio Martín, antes miembro del San Juan, Oxford, y profesor de hebreo y Sagrada Escritura en el Colegio inglés; el doctor Ricardo Bristow, antes miembro del colegio Exeter y director del colegio inglés recientemente creado; Juan Reynolds, antes del Colegio Nuevo, y el doctor Worthington.

La traducción del Antiguo y del Nuevo Testamento fué

[4] Cf. * Moulton, W. F., op. cit., 207.

hecha por Gregorio Martín y revisada por los demás. Las anotaciones al Nuevo Testamento fueron preparadas por Bristow y Allen, mientras que las del Antiguo Testamento las redactó Worthington.

El Nuevo Testamento fué publicado en pequeño cuarto en Reims en 1582 por Juan Fogney, y el Antiguo Testamento, también en cuarto, en Douay por Lawrence Kellan en 1609-1610. El nuevo Testamento fué vuelto a imprimir en folio en Londres, el año 1589 por los protestantes quienes asimismo lo imprimieron en 1601, 1617, y 1633 junto con la Biblia de los Obispos. Una reimpresión americana en octavo se hizo también en Nueva York-Boston en 1834.

Pueden encontrarse las siguientes reimpresiones católicas: en Reims el Nuevo Testamento en 1600 (segunda edición impresa en Amberes por Daniel Veroliet con algunas alteraciones y correcciones), en 1621 (tercera edición), en 1633 (cuarta edición); en Douay el Antiguo Testamento en 1635 (segunda edición). Después de cien años, el Nuevo Testamento de Reims comenzó a reimprimirse con ortografía modernizada: en 1738 (quinta edición), en 1788 (sexta edición) y de 1816-1818 (séptima edición).

Tanto los escrituristas católicos como los protestantes han recomendado calurosamente esta traducción por su escrupulosa exactitud y fidelidad. La Versión Autorizada o del Rey Jacobo, de 1611, sufrió notablemente la influencia del vocabulario del Nuevo Testamento de Reims.

b) Las revisiones de la versión Douay-Reims

A comienzos del siglo XVIII se sintió la necesidad de un cambio en la Biblia católica inglesa. El idioma inglés se había desarrollado de tal modo que muchas palabras y expresiones de la versión de Douay-Reims resultaban anticuadas. En 1718 el doctor Cornelio Nary de Dublín tradujo el Nuevo Testamento de la Vulgata a un inglés más moderno, y una tarea similar fué emprendida en 1730 por el doctor Roberto Whitman, presidente del colegio de Douay, pero sus traducciones jamás se hicieron populares.

Inglaterra. — El revisor más eminente del siglo XVIII fué el escriturista de Douay y más tarde vicario apostólico del distrito de Londres, obispo Ricardo Challoner (1741-1781),

quien tuvo a la Iglesia Católica de los Estados Unidos bajo su jurisdicción desde 1758 hasta 1781. Reconociendo la necesidad de una traducción moderna de la Biblia para el pueblo, revisó en 1749 el Nuevo Testamento de Reims según la Vulgata Clementina. Este fué publicado en duodécimo (¿en Dublín?). Al año siguiente editó en cuatro volúmenes también en duodécimo (¿en Dublín o en Londres?), la Biblia entera, que incluía su segunda edición del Nuevo Testamento. Dos años más tarde (1752), apareció una tercera edición de su Nuevo Testamento. Toda la Biblia volvió a imprimirse en 1763-1764 (probablemente en Dublín) contando en su lista de suscriptores a católicos americanos, y el Nuevo Testamento en 1772 y 1777.

El doctor Challoner no da información alguna sobre los principios, la fuente o la extensión de sus cambios. Refiriéndose a sus trabajos sobre el Antiguo Testamento en conjunto, el cardenal Newman, después de cuidadoso examen de algunos pasajes, escribe: "Podemos declarar que son poco menos que una nueva traducción ... La versión de Challoner está aún más próxima a la protestante que a la de Douay; más cerca, es decir, no en estructura gramatical, sino en fraseología y dicción" (*Tracts.* 416). Nuevamente: "Es difícil evitar la conclusión de que actualmente el Antiguo Testamento de Douay ya no existe como versión recibida de la Vulgata Autorizada" (ibíd., 418 f). En cuanto a la primera edición (1749) del Nuevo Testamento de Reims, el cardenal Newman demuestra cómo se adoptó la versión protestante (ibíd., 419), y con relación a las otras dos ediciones escribe: "Ya hemos indicado que el doctor Challoner hizo correcciones de sus propias ediciones del Nuevo Testamento a medida que iban saliendo de la prensa. La segunda edición (1750) difiere de la primera, según las comparaciones que el doctor Cotton ha hecho imprimir en cerca de 124 pasajes; la tercera (1752) en más de 2.000" (ibíd., 421 f). El doctor Challoner revisó también las notas extensivas que se encuentran en la Biblia Douay-Reims, y las de las ediciones modernas están principalmente basadas en las suyas.

El Antiguo Testamento del doctor Challoner ha permanecido prácticamente sin revisar durante los ciento noventa

años que han pasado, salvo la revisión llevada a cabo por el arzobispo Kenrick de Baltimore. En cambio, el Nuevo Testamento ha sido revisado en repetidas ocasiones, pero el texto básico ha continuado siendo casi siempre una de las tres revisiones del doctor Challoner.

Escocia. — La primera Biblia católica inglesa impresa en Escocia apareció en Edimburgo en 1761 (cinco volúmenes, en duodécimo) debido al celo del doctor Jorge Hay, uno de los vicarios apostólicos de Escocia e íntimo amigo de Challoner. Apenas puede ser considerada una revisión independiente. Esta Biblia se volvió a imprimir en Edimburgo en 1804-1805, y los ejemplares no vendidos fueron publicados en Dublín en 1811 con páginas nuevamente tituladas. Una reimpresión del Nuevo Testamento en Dublín en 1811 tiene entre sus suscriptores a los doctores Troy y Murray. Este Nuevo Testamento se volvió a imprimir en Dublín en 1814 y en Belfast en 1817.

Irlanda. — Las revisiones de Bernardo Mac Mahon, sacerdote de Irlanda, refrendadas por los arzobispos Carpenter (en la primera edición) y Troy (en las ediciones subsiguientes), representan la continuación de los trabajos de Challoner, o el enlace de su propia revisión con la de Challoner. La revisión de Dublín del Nuevo Testamento de 1783 (en duodécimo) se titula a sí misma "la cuarta edición revisada y nuevamente corregida" (e. d., de Challoner). Según el doctor Cotton, difiere del texto de Challoner en cerca de 50 partes en los Evangelios, y en más de 500 partes en los otros libros. En 1791 la Biblia entera (en cuarto) fué reeditada en Dublín bajo la inspección del arzobispo Troy y se llamó la *quinta edición,* siendo introducidos cerca de 200 cambios más en el Nuevo Testamento. Esta última edición volvió a imprimirse en folio en Dublín el año 1794. Las ediciones del Nuevo Testamento de 1803 y 1810 fueron sujetas a más revisiones.

Al arzobispo Troy de Dublín sucedió el doctor Daniel Murray (1823-1852), quien editó la Biblia entera en 1825. El texto del Nuevo Testamento sigue a las primeras ediciones del doctor Challoner de 1749 y 1750. Cinco impresiones nuevas de la Biblia aparecieron entre 1825 y 1847. La Biblia entera volvió a imprimirse en Glasgow en 1833-

1836, con la aprobación de los Vicarios Apostólicos de Inglaterra y Escocia, y el Nuevo Testamento en Irlanda del Norte en Newry en 1838, y en Belfast en el mismo año. Esta edición de Belfast lleva la aprobación del doctor Denvir, obispo de Down y Connor y está basada en la revisión del doctor Murray. Se imprimió frecuentemente con el Antiguo Testamento o sin él entre 1836 y 1852.

Inglaterra del Norte. — En Mánchester, Osvaldo Syers editó la Biblia entera en 1811-1813, y en su Nuevo Testamento siguió las primeras ediciones (1749 y 1750) de Challoner. Al mismo tiempo apareció un rival que por más de cien años retuvo su popularidad. La edición del Rev. Jorge León Haydock apareció en Mánchester entre 1812-1814 (en Dublín, entre 1812-1813; en Edimburgo y Dublín, entre 1845-1848). Mientras para el Antiguo Testamento permanecía siendo básico el texto de Challoner de 1750, en lo que se refiere al Nuevo siguió principalmente la edición del doctor Troy de 1794. El elemento característico de esta edición es su abundancia de anotaciones extensas. Las dos ediciones de Dublín de 1822 y 1824 fueron realizadas en forma descuidada y llena de errores.

Las Biblias del doctor Gibson y del doctor Bramston, los dos Vicarios Apostólicos, difieren apenas del texto de Challoner. El doctor Gibson, en el texto del Nuevo Testamento de la Biblia entera publicada en folio entre los años 1816-1817 en Liverpool (y vuelta a imprimir en 1822-1823 en Londres), sigue las ediciones posteriores de Challoner, mientras que el doctor Bramston en su edición de 1829 se atiene a la edición de Challoner de 1763-1764.

Inglaterra e Irlanda. — En el año 1815 el Nuevo Testamento fué publicado en Dublín con la aprobación del doctor Guillermo Poynter, quien había recibido su educación en Douay y más tarde llegó a ser obispo del distrito de Londres (1812-1827). Siguió estrictamente el texto de Challoner de 1749. Ediciones subsiguientes aparecieron en 1818 en Cork, en 1823 en Londres, en 1825 en Londres, en 1826 en Dublín (impresa con la aprobación de los cuatro arzobispos de Irlanda y a expensas de los comisionados de educación irlandeses; vuelta a imprimir en 1834, 1835, 1837 y 1840 y finalmente en 1842 en Londres).

Inglaterra. — En 1848 la Biblia entera fué impresa por Richardson de Londres y Derby. Esta revisión estaba basada en el texto del doctor Troy de 1803, con pequeñas modificaciones. Tenía la aprobación del doctor Walsh, Vicario Apostólico, y del doctor Wiseman, su coadjutor.

Durante este siglo XIX el doctor Lingard editó en Londres el año 1836 una traducción de los Cuatro Evangelios, independiente del original griego. Aun cuando fué grandemente elogiada por los cardenales Wiseman y Newman y el arzobispo F. P. Kenrick, nunca se hizo popular.

En el siglo actual se ha dado término a una nueva versión del Nuevo Testamento conocida con el nombre de *Versión Westminster* (1914-1935). Este trabajo de sabios ingleses y americanos fué editado por los Padres Lattey y Keating, ambos jesuítas. La traducción está basada directamente en el griego y se halla repleta de buenas notas marginales. La traducción del Antiguo Testamento está actualmente en preparación.

Estados Unidos. — Hasta fines del siglo XIX todas las Biblias católicas inglesas impresas en Estados Unidos, con la posible excepción de la Biblia del arzobispo Kenrick, fueron meras reimpresiones de ediciones inglesas e irlandesas. Según las recopilaciones de J. G. Shea (1859), O'Callaghan (1861), y Finotti (1872), se publicaron aproximadamente 100 ediciones de toda la Biblia o del Nuevo Testamento en el período comprendido entre los años 1790 y 1860. Algunas de estas ediciones se limitaron a 500 copias, mientras que otras llegaron a 2.000.

La primera Biblia católica que se imprimió en Estados Unidos fué una reedición de la revisada por Challoner de 1763-1764. Fué publicada en cuarto por Carey, Steward y Cía., de Filadelfia, en 1790. Quince años más tarde, Mateo Carey de Filadelfia, publicó una Biblia en cuarto, que fué una reimpresión de la quinta edición de Dublín del doctor Troy. El siguiente análisis cronológico dará una idea de los diversos tipos de Biblias inglesas impresas en los Estados Unidos entre 1790 y 1852:

1790: segunda edición de Challoner, 1763-1764 por Carey, Steward y Cía.

1805: "quinta edición" de Troy del año 1791 en Dublín, por Carey.
1817: edición de Dublín de Hay, de 1811, por Duffy.
1824: quinta edición de Dublín de Troy, por Cummiskey.
1825: edición de Challoner de 1812 de Haydock, por Cummiskey.
1828: revisión del Nuevo Testamento del año 1750 de Challoner, por Devereux y más tarde por Sadlier.
1829: revisión del N. T. de Challoner, 1750, por Devereux y, posteriormente, por Sadlier.
1833: revisión de Murray de 1825, por Doyle y más tarde por Dunigan.
1852: edición de Haydock de 1812, por Dunigan.
1852: edición de Haydock por Husenbeth, publicada por Virtue y Yorston.

De este breve análisis se desprende que ningún tipo de Biblia Católica inglesa se impuso en los Estados Unidos durante el período comprendido entre 1790 y 1860, y que el título "Versión Douay-Reims" es un nombre ficticio que cubre no sólo la versión original católica inglesa, sino también sus diversas revisiones.

La Biblia entera fué revisada por el arzobispo F. P. Kenrick entre 1849 y 1860. No fué una traducción independiente de la Vulgata, pero se declaró que era "una revisión de la traducción de la de Reims". En los Evangelios el arzobispo Kenrick adoptó muchas de las lecturas de Lingard. Del trabajo completo sólo el Nuevo Testamento alcanzó una segunda edición (1862).

c) Traducciones del original griego

Una traducción moderna de los Cuatro Evangelios por el sabio dominico Rev. F. Spencer, apareció en 1898. La traducción fué hecha directamente del original griego y diligentemente comparada con la Vulgata Latina y con la versión antigua del Peshitto sirio. El Nuevo Testamento, traducido al inglés del griego por el Rev. F. Spencer, fué editado por el Rev. Charles J. Callan, O. P., y el Rev. John

A. Mac Hugh, O. P., en 1937. Esta excelente traducción fué vuelta a imprimir en 1940 (Macmillan y Cía.).

d) *Edición del Nuevo Testamento de la Confraternidad de la Doctrina Cristiana.*

Por primera vez en la historia de la Biblia católica inglesa un grupo de sabios ha colaborado en la edición de una nueva versión de la Biblia. Después de cinco años de intenso trabajo editaron el Nuevo Testamento bajo el patrocinio del Comité Episcopal de la Confraternidad de la Doctrina Cristiana (1941).

Esta edición en inglés moderno representa una revisión de la versión Challoner-Reims, y está basada en una edición crítica de la Vulgata Latina.[1]

La siguiente lista comprende los estudiosos que han colaborado en esta empresa:[2] *Comité Episcopal de la Confraternidad de la Doctrina Cristiana:* Revmo. Juan T. Mac Nicholas, O. P., S. T. M., Revmo. Juan G. Murray, S. T. D., Revmo. Edwin V. O'Hara, D. D., Presidente de la Junta. *Comité de Revisión de la Biblia Inglesa: Editorial Board:* Rev. Edward P. Arbez, S. S., M. A., S. T. D., Presidente de la Junta, Revmo. Thomas Plassman, O. F. M., S. T. D. Lect. Gen. S. S., Rev. William H. Mac Clellan, S. J., S. T. D., Consultantes. *Texto:* Rev. Edward P. Arbez, S. S., M. A., S. T. D., Rev. Edward A. Cerny, S. S., A. B., S. T. D., Rev. Charles J. Costello, O. M. I., S. T. D., Reverendísimo Msgr. J. M. T. Barton, D. D., S. S. L. (Inglaterra), Rev. Cuthbert Lattey, S. J. (Inglaterra), Rt. Rev. William L. Newton, M. A., S. S. D. *Inglés:* Revmo. Charles J. Callan, O. P., S. T. M., Litt. D. *Indices:* Rvmo. John Mc Hugh, O. P., S. T. M., Litt. D. *Encabezamientos:* Rev. Edward H. Donze, S. M., S. T. D., S. S. L. *Introducciones:* Rev. John E. Steinmueller, S. T. D., S. S. L. *Notas y Comentario:* Rev. Wendel S. Reilly, S. S., S. T. D., S. S. D.

[1] Cf. Newton, W., "Principles Governing the Revision of the N. T." en *St. Louis Proceedings* (1937), 107-125; Idem, "A Revision of the Catholic N. T. in English" en E. R., CIV (1941), 1-11, 120-128, 220-230; Christopher, J. P., "The Need of a New Revision" en E. R., CIV (1941), 385-394.

[2] Cf. Newton, W., en E. R., CIV (1941), 227 f.

Archivero: Rev. Charles H. Pickar, O. S. A., S. T. D., S. S. L. *Secretario General:* Rt. Rev. William L. Newton, M. A., S. S. D. *Editores Especiales:* Revmo. Patrick W. Skehan, S. T. D. (Texto), Rev. J. P. Christopher, Ph. D. (Inglés), Rev. John E. Steinmueller, S. T. D., S. S. L. (Evangelios). *Comité de Revisores:* Rev. Mark Kennedy, O. F. M., M. A., S. S. L. (San Mateo). M. Rev. Aloys H. Dirksen, C. PP. S., S. T. D. (San Marcos), Rev. John E. Steinmueller, S. T. D., S. S. L. (San Lucas), Rt. Rev. William L. Newton, M. A., S. S. D. (San Juan), Rev. William A. Dowd, S. J., M. A., S. T. D., S. S. L. (Actos), Rev. Joseph L. Lilly, C. M., S. T. D., S. S. L. (Rom.), Rev. Edward H. Donze, S. M., S. T. D., S. S. L. (1 Cor.), M. Rev. Charles J. Callan, O. P., S. T. M., Litt. D. (2 Cor.), Rev. John F. Rowan, S. T. D., S. S. L. (Gal.), Rev. Henry Dillon, Ph. D., S. T. D., S. S. L. (Ephes.), Rev. John J. Collins, S. J., M. A., S. S. L. (Fil.), Rev. Maurice A. Hofer, S. S. L. (Col. y Phm.), Rev. Charles J. Costello, O. M. I., S. T. D. (1 y 2 Thess.), Rev. Leo P. Foley, C. M., S. T. D. (Tim. y Tit.), Rev. Edward A. Cerny, S. S., S. T. D. (Hebr.), Rev. Charles H. Pickar, O. S. A., S. T. D., S. S. L. (Santiago), Rev. Charles G. Heupler, O. F. Cap., S. T. L. (1 y 2 San Pedro), Rt. Rev. Albert G. Meyer, S. T. D., S. S. L. (1-3 San Juan), Rev. Raymond F. Stoll, S. T. D. (San Judas), Rev. J. S. Considine, O. P., S. T. Lr. (Apoc.). *Censores Teológicos:* Rt. Rev. H. J. Grimmelsman, S. T. D., Rev. J. J. Tennant, S. T. D., S. S. L., Rev. J. F. McConnell, S. T. D., S. S. L.

CUARTA PARTE

HERMENÉUTICA: INTERPRETACIÓN DE LAS SANTAS ESCRITURAS

Bibliografía. — Székely, S., "Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica" (Friburgo i. B., 1902); Müller, A., "Hermeneutica sacra" (Roma, 1902); Hetzenauer, M., "Epitome exegeticæ biblicæ catholicæ (Innsbruck, 1903); Zapletal, V., "Hermeneutica biblica" (2 ed., Friburgo, 1908); Doeller, I., "Compendium Hermeneuticæ biblicæ" (3 ed., Paderborn, 1914); Bainvel, I. V., "De Scriptura sacra" (París, 1910); Grannan, P., "A General Introduction to the Bible", IV (St. Louis, 1921); Kortleitner, F. X., "Hermeneutica Biblica" (Innsbruck, 1923) Höpfl, H., "Tractatus de Inspiratione S. S. et Compendium Hermeneuticæ Biblicæ Catholicæ" (Roma, 1923); Fernández, A., "De Interpretatione" en I. B., 339-466; Fillion, L. C., "The Study of the Bible" (Nueva York, 1926); Hilber, F., "Biblische Hermeneutik" (4 ed., Bressanone, 1932); * König, E., "Hermeneutik das A. T." (Bonn, 1916); * Torm, F., "Hermeneutik des N. T." (Gotinga, 1930).

El nombre *hermenéutica* deriva del griego ἑρμηνεύειν, que significa interpretar, explicar.

El objeto de la hermenéutica es el sentido o significado de las Santas Escrituras. Trata de determinar el pensamiento que el escritor tuvo en su mente y expresó con palabras bajo determinadas circunstancias. Mientras más lejos esté el escritor de sus lectores en cuanto al tiempo y lugar y mientras las opiniones y las circunstancias de su época difieran más de las suyas propias, mayor necesidad hay de reglas especiales para comprender su libro.

Por hermenéutica bíblica entendemos el arte o la ciencia de aquellas reglas o principios según los cuales puede asegurarse y exponerse el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. La hermenéutica trata más bien de la teoría de la

explanación bíblica, mientras que la exégesis es la aplicación práctica de las reglas hermenéuticas.

Ordinariamente la hermenéutica se divide en tres partes: 1) *noemática*, e. d., los diversos sentidos de la Sda. Escritura; 2) *eurística*, e. d., el descubrimiento de los sentidos de la misma; 3) *proforística*, e. d., la explicación de estos sentidos a otras personas.

Capítulo I

NOEMÁTICA: LOS DIVERSOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Hay una diferencia técnica entre *significación* y *sentido*. La primera palabra es el significado de palabras *separadas, aisladas*, como p. e. se encuentran en los diccionarios con diversos matices de significado. *Sentido*, en cambio, es el significado de una *colección* de palabras; es la *mens auctoris* en lo referente a las Escrituras, y por tanto, el significado que el Espíritu Santo quiso comunicarnos por medio del lenguaje del autor inspirado.

La Biblia tiene dos clases de sentido: el *literal* y el *típico*. Es el único libro existente que posee dos clases de significado. El sentido literal se halla inmediata y directamente expresado por las palabras del escritor sagrado, es el que las palabras llevan directamente; el sentido típico tiene lugar cuando una cosa, un suceso o persona se emplea para expresar algo distinto o para anunciar una verdad más importante.

La base de esta distinción se encuentra en la Biblia misma (cf. *San Juan* 3, 14; *San Mat.* 12, 39 f; *Gal.* 4, 22 ff; *Col.* 2, 17) y los Padres de la Iglesia, especialmente los de la escuela de Antioquía, quienes admiten este doble significado en las Escrituras.

Art. 1. El sentido literal

Otras denominaciones del sentido literal son: gramatical, lógico, histórico; explícito, implícito o consecuente.[1]

[1] Cf. Höpfl, H., op. cit., 91 f; De Vine, C., "The Consequent Sense" en C. B. Q., II (1940), 145-155.

El sentido literal se halla subdividido en dos variedades: a) el sentido *literal propio,* o el significado literal preciso, que está expresado por palabras tomadas en su sentido etimológico o gramatical, obvio u ordinario (cf. *Gen.* 1, 1; *Is.* 7, 14; *Deut.* 6, 5); b) el sentido *literal impropio o metafórico,* que se expresa con palabras tomadas en su sentido traslaticio, derivado o figurado.

El sentido literal impropio puede referirse directamente a *palabras individuales* o a la *frase entera o discurso.*

El sentido literal impropio que se refiere a palabras individuales puede ser de varias clases. Puede ser *sinécdoque,* e. d., el todo usado por la parte, el género por la especie, lo abstracto por lo concreto o viceversa (cf. *Ps.* 64, 3: "Toda la carne te llegará"; la *carne* representa al hombre). Puede ser *metonimia,* e. d., una palabra usada por otra, una causa puesta en lugar del efecto, el continente por el contenido, el inventor por la cosa realizada, etc. (cf. 1 *Cor.* 11, 26: "Pues cuando comas este pan y bebas la copa" e. d., lo que está contenido en la copa; cf. también *San Mat.* 10, 34; *San Juan* 11, 25; 1 de *San Pedro* 2, 24). Puede ser *metáfora,* e. d., un símil o comparación breve, o una figura literaria por la cual una palabra se traslada de un objeto a algo que pertenece propiamente a otro, de modo que quede implícita una comparación (cf. *Juan* 1, 29: "He aquí el cordero de Dios"; cf. también *Ps.* 1, 3; *San Mat.* 5, 13 f; etc.). Puede ser *énfasis,* e. d., un sentido más alto que el expresado por las palabras (cf. *San Mat.* 7, 22: "Aquel día", por el día del juicio; cf. también *Ez.* 20, 11; *Ps.* 1, 6). Puede ser *hipérbole,* e. d., se dice más de lo que realmente se significa; las expresiones hiperbólicas no deben ser tomadas muy estrictamente, sino de acuerdo con su contenido y las circunstancias del que habla (cf. *Gen.* 13, 16; 3 *Reyes* 10, 27). Puede ser *elipsis,* e. d., la omisión de una palabra o frase que debería expresarse (cf. *Gen.* 3, 22; *Ps.* 6, 4).

El sentido literal impropio que se refiere a frases enteras y pasajes, puede ser también de diversas clases. Puede ser una *parábola,* e. d., una comparación o similitud desarrollada y continuada (cf. 2 *Sam.* 12, 1-4; 14, 6 ff; 3 *Reyes* 20, 38 ff; *San Mat.* 13, 3-33). Puede ser una *alegoría,* e. d., una metáfora o símil desarrollado y continuado, en el que se dejan fuera las palabras y formas comparativas (cf. *Ps.* 79; *Is.* 5, 1 ff; *Ez.* 17, 1 ff; *San Juan* 10, 11 ff). A menudo los elementos alegóricos están mezclados con parábolas o los elementos parabólicos con alegorías. Puede ser una *fábula,* e. d., una narración ficticia, que no ocurrió ni jamás pudo ocurrir, mediante la cual los objetos inanimados se presentan como animados o usando de la razón para dictar una lección moral (cf. *Jueces* 9, 8-15 y 4 *Reyes* 14, 9, las únicas dos fábulas de la Biblia). Puede ser una *adivinanza,* e. d., una alegoría más oscura, cuyo sentido puede deducirse sólo después de sutil razonamiento (cf. *Jueces* 14, 14).

El sentido *simbólico* es también una clase de sentido literal impropio. Un símbolo es una cosa o acción figurada con la cual se representa o significa algo distinto; por ejemplo, en *San Mat.* 27, 24 *lavar las manos* significa la *inocencia.* El sentido simbólico es una verdad expresada por un signo simbólico. Difiere de la parábola y de la alegoría, porque hay una imagen real por medio de la cual se representa algo o se ilustra una verdad. Hay acciones simbólicas (cf. 3 *Reyes* 11, 29-39; *Is.* 20, 2 ff; *Jer.* 19, 1 ff; *Ez.* 4, 1 ff; 5, 1 ff; 12, 3 ff), visiones (cf. *Ez.* 37, 1 ff; *Actos* 10, 10 ff), objetos (cf. *Num.* 15, 38-40), nombres (cf. *Is.* 7, 3; 8, 3; *Os.* 1, 4 ff), números (cf. *Gen.* 4, 15; *Am.* 1, 3-6-9; *Apoc.* 21, 12).

Es opinión general entre los intérpretes católicos que cada pasaje de la Biblia tiene un sentido literal. Este es el principio fundamental de la interpretación. Es probable que haya *sólo un* sentido literal, ya sea propio o impropio, en todos y cada uno de los pasajes de la Biblia. Los pocos pasajes aparentemente en favor de la multiplicidad de sentidos literales (cf. *Ps.* 2, 7 con *Actos* 13, 13; *Hebr.* 1, 5 y 5, 5; *San Mat.* 8, 17 e *Isa.* 53, 4; *Actos* 3, 22 y *Deut.* 18, 15-19; *San Juan* 11, 49-52) pueden explicar los exegetas en forma satisfactoria, de modo que no hay necesidad de admitir la pluralidad de sentidos literales para cualquier pasaje de la Biblia. [2] Estos múltiples significados están tan íntima-

[2] Cf. Höpfl, H., op. cit., 105-123; Fernández, A., en I. B., 344-350; Idem, "De mente S. Augustini ad unitatem sensus literalis" en V. D., VII (1927), 278-284.

mente relacionados entre sí que se nos presentan como partes del todo y están incluídos en el sentido consecuente.

Art. 2. El sentido típico

Otras denominaciones del sentido típico son: real, espiritual, místico, alegórico, mediato, indirecto, etc.

El sentido típico es aquel sentido por el que las cosas, cuyo signo es la palabra, significan según la intención del Espíritu Santo otras cosas, y que supone el sentido literal y se funda en él. La persona, suceso o cosa que Dios emplea para significar o para anunciar otra cosa, se llama *tipo* o ejemplar. La persona, suceso o cosa anunciada se llama *antitipo;* por ejemplo, Adán es un tipo de Cristo (cf. *Rom.* 5, 14), y el bautismo se llama antitipo (cf. *Pedro* 3, 21) de las aguas del diluvio.

Dios empleó en el Antiguo Testamento personas (p. e., Adán, Melquisedec), sucesos (p. e., diversos decretos legales como la prohibición de romper los huesos del cordero pascual, etc.), y cosas (maná, serpiente de bronce, el cordero pascual) para anunciar otras cosas. En razón de los objetos anunciados el sentido típico se divide en *mesiánico,* en *tipos proféticos* o *alegóricos* (porque se refieren al reino mesiánico), y *tipos anagógicos* (porque prefiguran las cosas del mundo venidero), y *tipos tropológicos* (porque dan lecciones para nuestra conducta moral).

Hay tres elementos necesarios para un verdadero tipo. Primero, debe haber una *existencia real* de la persona, suceso o cosa. De este modo, el tipo difiere de las metáforas, alegorías o parábolas, que son meramente imágenes sin fundamento histórico. Si algunos autores llaman también al sentido típico sentido alegórico, éste no debe confundirse con el sentido literal impropio de la alegoría. En segundo lugar, debe haber semejanza entre la cosa que es el tipo y la cosa que es prefigurada por el tipo.

En otras palabras, debe haber un parecido entre el tipo y el antitipo. Así, según la *Ep. ad Hebreos,* 7, 1 ff, Melquisedec es un tipo del Sumo Sacerdote Eterno, Cristo, porque en el Antiguo Testamento se le cita sin aludir a su padre ni a su madre ni a genealogía alguna, aun cuando indudablemente tuvo padres. En tercer lugar, debe ser intención de Dios la de prefigurar. Esta intención divina tiene que manifestarse de algún modo. Dios en su divina providencia ordena las vidas de los grandes héroes del Antiguo Testamento y los describe por medio de los hagiógrafos, de tal modo que aparecen como imágenes del futuro Mesías.

Por la Biblia y por la tradición eclesiástica vemos ser cierto que el sentido típico *existe* en relación con el Antiguo Testamento. Los libros sagrados ofrecen muchos ejemplos de personas, sucesos o cosas que fueron literalmente aplicados al Antiguo Testamento, y después fueron atribuídos por los hagiógrafos del Nuevo Testamento a Cristo. Por ejemplo, Cristo dice que Jonás, el profeta, es una imagen de la Resurrección del Mesías (cf. *Mat.* 12, 39 ff), y que la serpiente de bronce es un tipo de la crucifixión (cf. *Num.* 21, 9; *San Juan* 3, 14); el cordero pascual (cf. *Ex.* 12, 46; *Num.* 9, 12) prefigura a Cristo, cuyos huesos no debían ser quebrados *(San Juan* 19, 36); según San Pablo, los sacrificios e instituciones del Antiguo Testamento son solamente los anuncios de bendiciones futuras (cf. *Col.* 2, 16 ff; *Hebr.* 10, 1); el paso del Mar Rojo es un tipo del bautismo (1 *Cor.* 10, 1-11); Agar y Sara son tipos de los dos Testamentos (*Gal.* 4, 22). Además, los escritores eclesiásticos y los Padres (p. e., San Justino mártir, Tertuliano, San Ireneo, San Cipriano, San Agustín y San Jerónimo) creían en el sentido típico. También la Iglesia a menudo ha hecho uso del sentido típico en su liturgia.

De las citas de Cristo y de San Pablo podemos deducir que el Antiguo Testamento considerado en conjunto es un tipo del Nuevo Testamento. Pero Orígenes, la escuela alejandrina y los simbolistas protestantes del siglo XVII traspasaron los debidos límites al tratar de encontrar tipos en todas partes en el Antiguo Testamento y descuidaron el sentido literal de la Biblia. Los autores no están de acuerdo en si hay también tipos en el Nuevo Testamento. Puede afirmarse que no se encuentran tipos mesiánicos en él, pero es posible que se encuentren tipos anagógicos, especialmente en el Apocalipsis.

Teóricamente, el valor probatorio es el mismo en el sentido literal que en el típico, porque los dos significados fue-

ron intentados directamente por Dios, y los mismos Apóstoles hicieron uso de ambos para probar su doctrina. Sin embargo, para la demostración de un argumento teológico el uso del sentido típico es de poco valor apologético. Si el sentido típico es cierto, lo dan los hagiógrafos y el magisterio eclesiástico; pero si es dudoso, el argumento no tiene valor científico. Ya que la Biblia no enseña nada por intermedio del sentido típico que no se halle enseñado también por el sentido literal, podemos admitir desde ahora que el argumento teológico más poderoso debe buscarse en el sentido literal.

Art. 3. El sentido acomodaticio [3]

Aparte de los sentidos típico y literal, intentados por los escritores sagrados, hay una tercera clase llamada el sentido acomodaticio, y quien lo da al texto es el intérprete. Es una extensión que se da a la mente del escritor sagrado, y no está pensada directa ni indirectamente por el Espíritu Santo. Por lo tanto, ese sentido no puede usarse como prueba teológica.

Sin embargo, puede utilizarse a los efectos de edificación espiritual, y en este sentido los escritores del Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia, y aun la Iglesia misma en su liturgia, citan a veces las Escrituras.

El uso de la acomodación tiene sus limitaciones. Nunca debe insinuarse que el sentido acomodaticio es el verdadero significado de un pasaje. La acomodación debe aplicarse sólo de una manera reverente.

[3] Cf. Holzmeister, U., "De accommodatione textuum biblicorum" en V. D., XVIII (1938), 272-278.

Capítulo II

HEURÍSTICA: EL DESCUBRIMIENTO DEL SENTIDO DE LAS ESCRITURAS

La heurística es la parte de la hermenéutica que trata de descubrir el verdadero sentido de la Biblia. Ya que las Santas Escrituras son al mismo tiempo documentos humanos y divinos, es necesario guiarse por diversas reglas para obtener la verdadera interpretación del texto bíblico. Estas reglas se toman en parte de instrucciones dadas por la Iglesia, y en parte proceden de ciertas peculiaridades de los libros sagrados.

Art. 1. Los criterios literarios

Son los principios racionales de la hermenéutica, y se aplican a la Biblia como documento humano, como producción literaria humana. Este acercamiento científico o racional a los libros sagrados se llama a veces sentido o interpretación gramáticohistórica. Los criterios internos son aquellos que conciernen al texto bíblico, mientras que los criterios externos son las circunstancias que nos ayudan a determinar la mente del escritor sagrado en forma más clara.

a) Los criterios internos

En la Encíclica *Providentissimus Deus,* después de haber discutido la utilidad de examinar los diversos manuscritos antiguos en sus lenguas originales para descubrir la lectura genuina u original, el papa León XIII menciona los cánones que deben guiar al estudiante en la exposición e investigación del significado. Dice: "Por tanto, mientras exa-

minamos los significados de las palabras, la conexión de las ideas, el paralelismo de los pasajes y otras cosas semejantes, deberíamos hacer uso de ilustraciones tales como las que podemos sacar de conocimientos útiles de índole extraña."

1º *El uso del lenguaje.*[4] — Es la manera constante en que un autor determinado acostumbra a expresar sus pensamientos al escribir en cierta época. Es el nexo entre las palabras y las ideas empleadas por la humanidad para dar expresión exterior a sus pensamientos.

Ya que la Biblia fué escrita en hebreo, arameo y griego, y puesto que la versión auténtica de la Iglesia es la Vulgata Latina, es necesario que el escriturista domine estas lenguas. "El profesor, siguiendo la tradición de la antigüedad, hará uso de la Vulgata como texto; pues el Concilio de Trento decretó que «en las lecturas públicas, discusiones, predicaciones y exposiciones», la Vulgata es la versión «auténtica»; y ésta es la costumbre actual de la Iglesia. Al mismo tiempo, no deberían descuidarse las otras versiones que la antigüedad cristiana ha aprobado, especialmente los manuscritos más antiguos. Pues aun cuando el sentido del hebreo y del griego se halla en lo esencial trasladado a la Vulgata, cuando pueda haber ambigüedad o falta de claridad, el «examen de las lenguas más antiguas», para citar a San Agustín, no dejará de ser útil y ventajoso" *(Providentissimus Deus,* cf. E. B., 91).

La Iglesia siempre ha fomentado el estudio de las lenguas bíblicas entre sus profesores y sus teólogos. El estudio de las lenguas originales de la Biblia y la comparación de diversas palabras con distintas versiones y lenguas conocidas, deberán enseñarnos si las palabras han de tomarse en el sentido literal propio o en el impropio.

2º *El contexto.* — El contexto es la conexión entre lo que precede y lo que sigue en el mismo discurso o pasaje. El contexto será de gran ayuda para determinar el sentido exacto de palabras o frases ambiguas, si no basta para ello el uso del idioma. Hay cuatro clases de contextos: lógico, psicológico, histórico y profético.

[4] Cf. Holzmeister, U., "Sensus exclusivus et praecisivus in S. S." en *Biblica,* VII (1926), 170-182, XX (1939), 264-275.

a) El *contexto lógico* supone que hay alguna conexión entre las diversas ideas de un mismo autor. Es de dos clases: próximo, que consiste en la relación entre el sujeto y el predicado; y *remoto,*[5] que aparece entre varias proposiciones relacionadas entre sí de alguna manera, como la premisa y la conclusión, la causa y el efecto, el género y la especie, las partes y el todo; en un sentido más alto de la palabra, el contexto remoto puede aplicarse también a todo el libro.

A veces los intérpretes distinguen el contexto lógico inmediato del mediato. El contexto *inmediato* existe cuando las diversas palabras y proposiciones están íntimamente relacionadas entre sí. Éste entonces corresponde al contexto próximo o al remoto. El contexto *mediato* presupone una lejana conexión entre las diversas partes; por ejemplo, la idea comenzada por San Pablo en la 2 a los Corintios 2, 12 ff se continúa en 7, 5 ff.

El contexto lógico próximo —llamado también contexto gramatical—, se determina según las reglas de la gramática y da a conocer qué palabras deben unirse o separarse, y cómo las palabras deben relacionarse entre sí (cf. texto griego de *San Juan,* 1, 1).

El contexto lógico remoto muestra las relaciones que existen entre las diversas frases, y está generalmente determinado por el uso de partículas.

b) El *contexto psicológico* proviene de la asociación de ideas. Nuestra mente a veces relaciona ideas y cosas entre sí, aun cuando no tengan conexión lógica; a pesar de ello, porque las ideas son similares o contrarias, o debido a circunstancias temporales o lógicas, estas ideas están tan asociadas en nuestra mente que son causa de que otras se produzcan en forma espontánea. Tomemos, por ejemplo, la conversación de Cristo con la samaritana que fué a sacar agua de la fuente. Nuestro Señor le habla del agua viva que dará vida eterna *(San Juan* 4, 10 ff); cuando los Apóstoles le ofrecen alimento, Jesús responde: "Mi alimento es que yo cumpla la voluntad de Aquel que me envió" *(San Juan* 4, 34).

[5] Cf. Holzmeister, U., "De forma chiastica in N. T. adhibita" en V. D., XIV (1934), 337-341.

c) El *contexto histórico* tiene lugar cuando las partes de un libro están relacionadas cronológicamente en el orden del tiempo (p. e., los Evangelios de San Lucas y de San Juan). Pero San Mateo, cuya tesis dogmática principal es demostrar que Jesús era el Mesías prometido por los Profetas, prefiere el orden lógico de los sucesos.

d) El *contexto profético* significa que el profeta prevé la conexión cronológica entre dos o más sucesos como si fueran a tener lugar al mismo tiempo. Por ejemplo, *San Mat.* 24 predice la caída de Jerusalén y el fin del mundo; *Isa.* 40 ff predice la liberación del pueblo bajo Ciro, la vuelta del destierro y el período mesiánico.

De estos cuatro diferentes contextos, el más importante para determinar el significado, es el contexto lógico.

3º *Paralelismo.*[6] — Pasajes paralelos son aquellos que tienen cierto parecido, ya sea entre las palabras empleadas, ya en la materia de que tratan. La primera clase se llama paralelismo *verbal* y la segunda, paralelismo *real.*

El paralelismo verbal es perfecto cuando las mismas palabras o construcciones gramaticales se encuentran en los diversos pasajes de la Biblia (cf. *San Mat.* 8, 3 y *San Lucas* 5, 13; *San Mat.* 9, 5 ff y *San Marc.* 2, 9-11 y *San Lucas* 5, 23-25). Pero cuando falta esta completa conformidad entre los textos, el paralelismo es imperfecto, y de este paralelismo hay numerosos ejemplos en los Evangelios Sinópticos. El paralelismo real, donde se expresa un mismo pensamiento, o donde se discute un mismo tema, se subdivide en paralelismo histórico y didáctico o dogmático.

El *paralelismo real histórico* relata un mismo suceso o serie de sucesos. Así, los Libros de los Reyes a menudo tratan de los mismos temas que los tratados por los libros de los Paralipómenos; los Evangelistas a veces se refieren a los mismos milagros (p. e., la multiplicación de los panes es narrada por los cuatro Evangelistas).

El *paralelismo real didáctico* inculca la misma verdad. Así, los Evangelios con frecuencia nos enseñan las doctrinas de Cristo que se encuentran también en las Epístolas paulinas (p. e., la doctrina sobre el matrimonio).

[6] Cf. Bonamartini, U., "L'epesegesi nella S. Scrittura" en *Biblica*, VI (1925), 424-444.

Todas estas clases de paralelismos sirven a un *fin útil* para la correcta comprensión del texto bíblico.

El *paralelismo verbal*, que con frecuencia coincide con el paralelismo real, es de gran ayuda para determinar el significado de palabras oscuras o para confirmar un significado preciso. Así, por ejemplo, el significado de *almah* (*Isa.* 7, 14), "virgen", se confirma por el uso de la palabra en otros pasajes del Antiguo Testamento. Por lo mismo, cuando algunos pasajes de la Biblia parecen oscuros o difíciles, su significado debería buscarse y explicarse, a ser posible, de acuerdo con los pasajes más obvios y claros; así, por ejemplo, *Eph.* 1, 10 se aclara a la luz de *Rom.* 13, 9; *Gen.* 49, 10 se esclarece comparándolo con *Ec.* 21, 32.

En los libros poéticos hay una especie de paralelismo verbal imperfecto. Existe cierto ritmo entre las diversas frases. Consiste en una igual distribución o equilibrio del pensamiento, de modo que los miembros individuales correspondan entre sí. Hay tres formas reconocidas de este paralelismo poético: sinónimo, antitético y sintético. *El paralelismo sinónimo* repite simplemente el mismo pensamiento en otras palabras (p. e., *Ps.* 2, 4; 50, 9; 75, 3; *Prov.* 3, 13-18, etc.). *El paralelismo antitético* produce un contraste (p. e., *Prov.* 10, 1-4[a]; 10, 15, 28-29; *San Lucas* 1, 52, etc.). *El paralelismo sintético o progresivo* aparece cuando el segundo miembro del verso completa el pensamiento del primero agregando una razón o una consecuencia lógica o mediante una conjunción gramatical (cf. *Ps.* 3, 5-6; 68, 2; 144, 18, etc.).

El paralelismo histórico contribuye a un propósito útil, ya que a menudo distintas narraciones de un mismo hecho se completan mutuamente; por ejemplo, el Cuarto Evangelio, particularmente en lo que se refiere a la Pasión de Cristo, completa los Evangelios Sinópticos. Sin embargo, debemos tener en cuenta que los pasajes similares no siempre reflejan identidad; por ejemplo, el viaje de Abrahán a Egipto (*Gen.* 12, 11-20) no debe confundirse con su estadía en la tierra de Abimelec (*Gen.* 20, 1-8); la curación del sirviente del centurión (*San Mat.* 8, 5-13; *San Lucas* 7, 1-10) no debe confundirse con la curación del hijo del prefecto (*Juan* 4, 46-54).

Lo mismo es cierto en lo que se refiere al paralelismo doctrinal. La colección de pasajes paralelos ayudará a los intérpretes a comprender correctamente las doctrinas inculcadas en la Biblia. La regla general debe ser que los pasajes paralelos del mismo autor se prefieran a los de diferentes autores, porque un mismo autor emplea generalmente el mismo modo de pensar y el mismo lenguaje. Cuando dos o más escritores sagrados tratan de una misma doctrina, una debe ser explicada a la luz de la otra u otras; por ejemplo, el sermón de la montaña está contenido en forma completa en *San Mat.*, caps. 5-7 y en forma abreviada en *San Lucas* 6, 26-49. Sin embargo, a veces no se puede deducir el verdadero sentido de un pasaje de pasajes paralelos; entonces, el contexto o la tradición de la Iglesia serán los factores determinantes.

Para encontrar pasajes paralelos en la Biblia, debe recurrirse a las concordancias. Las *concordancias verbales* son aquellas que presentan las palabras individuales de la Biblia en orden alfabético; así tenemos la de * Mandelkern para el texto hebreo, la de * Hatch-Redpath para los Setenta, la de Peultier-Etienne-Gantois para el texto de la Vulgata del Antiguo y del Nuevo Testamento, la de * Moulton-Geden para el Nuevo Testamento griego, la de * Young para la Versión Autorizada y la de Thompson para la versión Douay-Reims.

Las *concordancias reales* son las que dan la materia de la Biblia en orden alfabético; e. g., el "Lexicon Biblicum", Lueg en su "Biblische Realkonkordanz", Kalt's en su "Biblische Real-Lexikon", * Hasting en su "Dictionary of the Bible", Vigouroux en su "Dictionnaire de la Bible", etc.

b) Los criterios externos

Las circunstancias externas que determinan la composición de cualquier libro se llaman criterios externos. Todas ellas pueden reducirse a cuatro, a saber: el autor del libro, la ocasión, el fin o propósito y los lectores a quienes fué destinado.

1º *El autor del libro.* — Como toda producción literaria muestra la naturaleza y cultura del escritor, es importante saber algo de éste, su país natal, su ambiente y su talento.

Los autores de la Biblia son semitas y poseen imaginación muy vigorosa; a menudo emplean tropos o *lenguaje figurado,* tomado de la vida del campo, cría de ganado, etc. Por lo tanto se requiere el conocimiento de la flora y fauna, así como de la arqueología, para comprender exactamente sus costumbres. A veces emplean un *lenguaje muy fuerte,* pero esto puede explicarse fácilmente por razón de su cultura y edad.

Los semitas prefieren *una manera de hablar y de escribir paratáctica,* es decir, la simple unión de frases mediante la sola conjunción copulativa *y.* El uso de puntos con el fin de romper la monotonía de la lectura se halla claro en todas partes en los trabajos de los escritores clásicos latinos y griegos, pero rara vez se emplea en la Biblia. El prólogo de San Juan es un buen ejemplo de la concatenación de pensamientos mediante la conjunción copulativa *y.*

La *forma de pensar* semita no está basada en las leyes de la lógica o la filosofía. Así, los hebreos no distinguen bastante unas causas de otras. A menudo atribuyen directamente a Dios ciertos sucesos, y hacen así caso omiso de las causas secundarias que Él empleó. No distinguen suficientemente los diversos modos mediante los que una causa, especialmente la causa primera, se relaciona con el efecto. Nosotros hacemos distinción entre "deseo, orden, permiso, tolerar, no impedir, etc."; pero para la mente hebrea todo lo que se atribuye a Dios por alguna razón, es lo que El simplemente desea y hace. Teniendo esto en cuenta, muchas de las dificultades que se presentan en el Antiguo Testamento en lo referente a causalidad divina desaparecerán completamente (cf. *Ex.* 4, 21; 7, 3; *Am.* 3, 6, etc.).

La naturaleza y peculiaridades de la lengua hebrea empleada por muchos escritores sagrados deben ser también consideradas por el intérprete. Es rica en imágenes, pero pobre en ideas abstractas, y tiene poca flexibilidad.

Las cualidades características de los escritores sagrados no deben dejarse de lado. En el Antiguo Testamento el profeta Amós era un pastor; por lo tanto el lenguaje por él empleado es simple, y sus ideas están tomadas principalmente de la vida pastoril. En cambio, el profeta Isaías es un escritor pulido y emplea la dicción más elegante. En el

Nuevo Testamento, San Pablo, judío griego y ciudadano romano, usa gran variedad de imágenes de la vida social y de la ley romanas. San Lucas, que era versado en literatura griega, tiene un prólogo similar al de los autores clásicos, al mismo tiempo que el resto del Evangelio, escrito en griego koine, muestra belleza y elegancia.

Los escritores sagrados hicieron a veces uso explícito o implícito de diversas fuentes, las cuales aprueban o desaprueban.

2º *La ocasión.* — La ocasión del libro es una circunstancia externa. Por ejemplo, la ocasión para escribir la primera Epístola a los Corintios fué el informe que los mensajeros le llevaron a San Pablo sobre el cisma de la Iglesia y sobre los diversos abusos y dificultades que se ofrecían entre los fieles; la ocasión de la segunda Epístola a los Tesalonicenses fueron las malas interpretaciones que éstos hacían de la primera Epístola; la ocasión de la Epístola a los Gálatas fué la enseñanza de los judaizantes, que buscaban persuadir a los fieles de que se circuncidaran y aceptaran la Ley mosaica.

Frecuentemente se encuentra en un libro la ocasión de un pasaje particular o de una narración. Por ejemplo, la cuestión propuesta por el doctor de la Ley: "¿Quién es mi prójimo?" da lugar a la parábola del Buen Samaritano *(San Lucas* 10, 29 ff); la actitud general de los fariseos hacia otro pueblo fué la ocasión de la parábola del fariseo y del publicano *(San Lucas* 18, 10-14).

3º *El fin y el propósito del autor.* — El fin, que está íntimamente relacionado con la ocasión, es lo que el autor pretende cumplir por medio de sus escritos. Es la meta, el propósito que abriga en la mente cuando escribe su libro. Este fin puede ser general: el que el autor señala para todo el libro. Puede también ser especial: el que señala a ciertas partes de su libro.

El fin del libro ayuda al intérprete a determinar el contenido del mismo, la exposición y la razón del empleo de ciertas palabras. Por ejemplo San Mateo, deseando demostrar que Jesús es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento por los profetas, a menudo alude al cumplimiento de las profecías y trata su Evangelio de un modo lógico, dogmático y apologético, en vez de tratarlo de un modo

estrictamente cronológico o histórico. San Juan desea probar la divinidad de Cristo por medio de su predicación y milagros; San Lucas (1, 1-4) quiere presentar una exposición exacta de la vida de Cristo; el libro del Eclesiastés demuestra que el hombre no puede alcanzar una felicidad perfecta e inmutable en esta vida; el libro de Rut intenta dar la genealogía del Rey David y la historia de algunos de sus antecesores.

A veces el alcance general está afirmado explícitamente (cf. *Prov.* 1, 1-6; 2 *Mac.* 2, 20-33; *San Lucas* 1, 1-4; *San Juan* 20, 31). Otras veces el propósito del libro se conoce por la razón de su origen; por ejemplo, los falsos hermanos, los judaizantes, enseñaban a los fieles de Galacia que la circuncisión y la observancia de la Ley mosaica eran necesarias para la salvación, pero San Pablo en su Epístola a los Gálatas insiste en que las prescripciones judías no son necesarias y que tal doctrina es perniciosa.

4º *Los lectores y otras circunstancias.* — Es también importante que tomemos en cuenta a los lectores a quienes el libro estaba destinado. Por ejemplo, San Mateo escribió su Evangelio para los judíos cristianos y para los judíos en general; por tanto, muchas cosas no podrían ser interpretadas fácilmente por los lectores gentiles, y el Evangelio supone conocimientos de geografía, historia, arqueología y cultura judías. San Lucas escribió para los gentiles conversos, y por esta razón selecciona parábolas y narraciones de milagros que prueban su tesis, a saber, que la misericordia de Dios se extiende a todas las gentes y que los gentiles han sido llamados a la Iglesia de Cristo.

Las circunstancias de tiempo y de lugar deben tenerse también en cuenta. Por ejemplo el sacrificio de la hija de Jefté *(Jueces* 11, 30-39) puede fácilmente explicarse a la luz del período sangriento de los Jueces. El libro de Jonás se hace comprensible teniendo en cuenta la historia de los asirios.

Art. 2. Los criterios dogmáticos

La exégesis es más que una investigación filológica, crítica e histórica del texto bíblico. Es particularmente una exploración de la Biblia para descubrir qué verdades dogmá-

ticas y morales contiene. En razón de este hecho, tenemos varios principios dogmáticos de hermenéutica.

a) La interpretación auténtica de la Sagrada Escritura [7]

La interpretación auténtica es la dada por la autoridad infalible de la Iglesia, a quien se confió el depósito de la fe para que lo guardara, explicara y expusiera a los fieles. Por esta razón el Concilio de Trento en su decreto disciplinario *Insuper* afirma: "Nadie... se atreverá a interpretar las Santas Escrituras de modo contrario al sentido que la Santa Madre Iglesia sostiene y sostuvo, a quien pertenece juzgar el verdadero sentido e interpretación de la Sagrada Escritura" (E. B., 47). Aunque esta ley se halla propuesta en forma negativa, contiene un precepto positivo, porque si está prohibido explicar la Biblia en forma contraria a la que la Iglesia sostuvo y sostiene, es de evidencia inmediata que los libros deben interpretarse según el sentido propuesto por la Iglesia Católica. La forma positiva de esta disposición fué dada poco después del Concilio de Trento por el papa Pablo IV (1564) y reiterada por el Concilio Vaticano.

Puede preguntarse con razón hasta qué punto la Iglesia goza de la prerrogativa de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras. El Concilio de Trento y el Vaticano contestan en forma general afirmando: "... en materias de fe y de moral, pertenecientes a la formación de la doctrina cristiana". Los sabios disienten en la interpretación de esta frase. Algunos defienden la opinión rígida manteniendo que todo en la Biblia está sujeto a la interpretación positiva de la Iglesia. Otros mantienen una opinión más flexible, restringiendo el derecho de la Iglesia a materias de fe y de moral. La opinión más probable se sitúa entre las dos. La autoridad de la Iglesia *per se* se extiende a los pasajes dogmáticos de la Biblia, en los que puede determinar en forma positiva, directa e infalible el sentido que debe ser admitido por todos. Las otras verdades están sometidas a su jurisdicción solamente cuando se hallan íntimamente relacionadas con materias de fe y de moral. En lo que se refiere a las cosas que no pertenecen a la fe y a la moral (e. g., las ciencias naturales), el derecho de la Iglesia es sólo *indirecto* y *negativo*. Por tanto, los temas que son estrictamente científicos (e. g., las matemáticas, geología, geografía, que no tienen relación con la salvación eterna del hombre) están fuera de la jurisdicción de la Iglesia. Sin embargo, cuando las ciencias profanas proponen una opinión que es contraria a un dogma de la Iglesia, ella puede rechazar tal explicación y explanar indirecta y negativamente el sentido de las Sagradas Escrituras.

[7] Cf. Lattey, C., "De Ecclesia et Scriptura" en V. D., VIII (1928), 119-126.

Las dos reglas prácticas que damos a continuación deben ser observadas por el intérprete. 1ª, Debe retener el sentido auténtico propuesto por la Iglesia (e. g., el Concilio de Trento afirma que el pasaje de *San Juan* 3, 5 significa el bautismo, el de *San Juan* 20, 22 f el sacramento de la Penitencia, el de *Santiago* 5, 14 ff quiere decir el sacramento de la Extremaunción; el Concilio Vaticano sostiene que los pasajes de *San Mateo* 16, 16 ff y *San Juan* 21, 15 ff significan la promesa y la institución del Primado). En estos casos no es lícito apartarse del sentido que la Iglesia da auténticamente a estos textos. 2ª, Cuando la Iglesia no ha explicado el texto en forma auténtica, pero ha propuesto siempre un sentido determinado para cierto pasaje, hay que retener la explicación tradicional. En este caso sería temerario alejarse de dicha explicación.

Estas dos reglas no limitan demasiado la libertad del exegeta, pues aun queda abierto un amplio campo de investigación para él (cf., E. B., 95).

b) La autoridad de los Padres [8]

El Concilio de Trento afirma: "No es lícito al exegeta interpretar en forma contraria al consenso unánime de los Padres", es decir, la interpretación que los Padres por consentimiento unánime aprobaron o rechazaron debe ser aprobada o rechazada. El período patrístico se considera generalmente desde el tiempo de San Clemente de Roma hasta San Bernardo de Claraval en el siglo XII.

[8] Cf. Sutcliffe, E. F., "De Arte Heuristica in Re Patristica" en V. D., V (1925), 314-318.

En lo que se refiere a esta unanimidad deben tomarse en cuenta diversos factores. 1º No se requiere unanimidad matemática, pues basta la unanimidad moral. Por tanto, si un gran número de Padres, habiendo los otros guardado silencio, concuerdan en la explicación de un pasaje bíblico, hay unanimidad verdadera (e. g., *Mal.* 1, 10 ff referente a la Eucaristía; *Isa.* 7, 14 ff referente al nacimiento virginal de Cristo). Tiene lugar también esta unanimidad cuando algunos Padres de diferentes Iglesias, que poseen gran autoridad dentro de sus respectivas comunidades, concuerdan en la explicación de algún texto, mientras que los otros no contradicen su sentido. Existe asimismo cuando relativamente pocos Padres de autoridad muy grande explican el sentido de la Biblia en ocasión de alguna crisis religiosa, al ser atacadas las doctrinas de la Iglesia (e. g., el pasaje de la 1 *Cor.* 4, 7 es explicado por San Agustín, San Jerónimo, etc. contra los pelagianos en el sentido de que la elección divina y los dones sobrenaturales son gratuitos). 2º A veces los Padres concuerdan en repudiar el sentido de algún pasaje bíblico, pero disienten en cuanto a su verdadero significado. En este caso no es lícito retener el sentido rechazado por ellos, sino que podemos buscar otra explicación (e. g., en la *Ep. ad. Phil.* 2, 5-8 todos los Padres concuerdan en que el texto se refiere a Cristo preexistente, pero difieren en su explicación de las diversas palabras). 3º Cuando no hay unanimidad entre los Padres sobre alguna cuestión de fe o de moral, su opinión no tiene el peso de una gran autoridad; empero no debe ser tenida en menos. 4º En materias que no se relacionan con la fe y la moral, el exegeta católico goza de perfecta libertad para llegar a una conclusión propia, siempre que no vaya en contra del sentido de la Iglesia. 5º Deben consultarse los libros en que los Padres comentan oficialmente la Biblia, y asimismo los libros de dogma en que sus trabajos son citados, explicados y defendidos.

c) La analogía de la fe [9]

Por analogía de la fe se entiende la armonía o acuerdo que existe entre todas las verdades de la religión revelada. En

[9] Cf. *Rom.* 12, 6.

los pasajes en que no hay interpretación auténtica de la Iglesia ni consentimiento unánime de los Padres debe seguirse la analogía de la fe.

La analogía de la fe se aplica a veces *en forma negativa.* Si alguna interpretación sugerida por el exegeta es opuesta a la doctrina de la Iglesia, debe rechazarse como falsa. "En los otros pasajes debe seguirse la analogía de la fe y la doctrina católica, como propuesta autorizadamente por la Iglesia, debe considerarse la ley suprema; pues viendo que Dios es el autor a la vez de los libros sagrados y de la doctrina encomendada a la Iglesia, es a todas luces imposible deducir legítimamente de los primeros alguna enseñanza que esté bajo cualquier aspecto en disonancia con la última. De donde se sigue que toda interpretación que ponga en desacuerdo a los escritores sagrados entre sí es falsa o necia y lo mismo la que se opone a la doctrina de la Iglesia" *(Providentissimus Deus* en E. B., 94). Sabemos por la analogía de la fe que el texto "Y el Verbo se hizo carne" *(San Juan* 1, 14) significa que el Verbo asumió forma humana; que el lavatorio de los pies de los Apóstoles *(San Juan* 13, 9 ff) no fué un sacramento; que la palabra "hermanos del Señor", a menudo empleada en el Nuevo Testamento, no se refiere a hermanos actuales de Cristo, sino a primos u otros parientes.

Por tanto, un sentido que es contrario a la analogía de la fe es falso. Asimismo, el sentido que únicamente esté de acuerdo con la analogía de la fe debe considerarse verdadero. Empero, si muchas interpretaciones corresponden o concuerdan con esta analogía de la fe, entonces el sentido verdadero debe buscarse en el contexto, pasajes paralelos, etc.[10]

d) Los decretos de los Concilios, encíclicas papales y respuestas de la Comisión Bíblica

Las citas bíblicas de los decretos de los Concilios o de las encíclicas de los Papas, que se utilizan para *ilustrar* una doctrina, pero no para *probarla,* no deben considerarse como

[10] Cf. Höpfl, H., op. cit., 198 f; también Lattey, C., "De regula fidei" en V. D., VII (1927), 210-217.

definidas de modo infalible (e. g., la encíclica del papa Pío IX del 8 de diciembre de 1854, refiriéndose al texto del *Génesis* 3, 15: "Ella aplastará tu cabeza, y tú acecharás su calcañar").

El 30 de octubre de 1902, el papa León XIII instituyó la Comisión Bíblica Pontificia para promover y dirigir los estudios bíblicos, y el 18 de noviembre de 1907, el papa Pío X en su Motu Proprio determinó la autoridad de sus decisiones. De éstas se deduce: 1º, que los Decretos no son ni infalibles ni irreformables; 2º, que son de igual autoridad a los de otras Congregaciones Sagradas; 3º, que se requiere el asentimiento externo y el interno; 4º, que este asentimiento no es preciso que sea absoluto e irreformable; 5º, que el objeto formal de estos decretos es la seguridad o la inseguridad de cualquiera doctrina.

CAPÍTULO III

PROFORÍSTICA:

LA EXPLICACIÓN DEL TEXTO DE LAS ESCRITURAS

La proforística trata de la manera en que la Biblia puede ser explicada a otros, y esta explicación o exposición del texto se llama exégesis o hermenéutica aplicada.

Explicaciones incompletas de la Biblia pueden encontrarse en diversas versiones de lengua vulgar, paráfrasis, glosas, escolios, apostillas y *catenae* o encadenamientos. Explicaciones completas y científicas de la Biblia se contienen en los comentarios.

a) EXPLICACIONES INCOMPLETAS DE LA BIBLIA

1º Versiones vernáculas. [1] — Son traducciones de la Biblia a las lenguas habladas modernas, y no incluyen las versiones antiguas empleadas por las Iglesias Orientales.

Una versión a cualquier lengua moderna debe ser fiel y clara. Debe ser *fiel;* es decir, el traductor habrá de traducir el texto original en forma tan exacta como le sea posible sin añadir ni quitar nada. Debe tratar asimismo de imitar el estilo del original, retener el lenguaje figurado y poético, y jamás suprimir u oscurecer las verdades dogmáticas y morales contenidas en el texto. No es necesario hacer una traducción servil del texto original, pero el intérprete

[1] La Iglesia nunca ha prohibido absoluta y universalmente a los fieles el leer la Biblia, sino que siempre les ha alentado a ello y les ha concedido diversas indulgencias. Cf. Fillion, L., op. cit., 97 ff; Russell, W. N., "The Bible and Character" (Filadelfia, 1934); Rosman, H., "Tolle, lege", en V. D., XX (1940), 33-43, 116-123, 151-155.

debe traducirlo fielmente y procurar la elegancia de la dicción sin quebrantar las reglas de la gramática.

Una versión debe ser *clara;* es decir, el traductor debe traducir el texto de modo que sea fácilmente comprendido por el lector. Por tanto, es necesario que el intérprete posea un buen conocimiento de la filología bíblica, teología, filosofía, historia, arqueología, etc.

2º Paráfrasis. — Una paráfrasis (del griego *paraphrasis,* e. d., limitación, restricción) es una refirmación del sentido del texto original, pero en palabras más claras y con más detalles de los que se encuentran en el original. Esclarece palabras vagas y ambiguas que se hallan contenidas implícitamente en el libro del hagiógrafo. Una buena paráfrasis debe ser fiel; es decir, no debe cambiar el verdadero significado del escritor sagrado ni ser demasiado larga ni copiosa en palabras.

Ejemplos de estas paráfrasis se encuentran en los Targums arameos del Antiguo Testamento (como el Targum Onkelos del Pentateuco, Targum Jonatás de los primeros profetas, etc.), en San Gregorio Taumaturgo (m. 270) sobre el Eclesiastés y en Desiderio Erasmo (m. 1536) y Bernardino de Piconio (m. 1709) sobre el Nuevo Testamento.

3º Glosas. — La glosa es la explicación de una palabra oscura, rara o ajena al texto. Actualmente se aplica el término a aquellas palabras o explicaciones que se introdujeron en el texto bíblico.

Las glosas propiamente dichas son marginales (como en el caso de Walafrido Estrabón, que murió en 849) o interlineales (como en los libros de Anselmo de Laón, que murió en 1117). También son dignas de mención las glosas de San Beda (m. 735), Alcuino (m. 804), y Rábano Mauro (m. 856).

Estas glosas fueron coleccionadas en orden alfabético en los llamados *glosarios,* que constituyeron la base de nuestros modernos diccionarios. Los más importantes son los de Hesiquio (cerca del 380), Focio (m. 891), el "Etimologicum magnum" (del siglo XI o XII) en griego, y el de San Isidoro de Sevilla en latín.

4º Escolios. — Son explicaciones cortas no de palabras sueltas, sino de pasajes oscuros. Difieren de las glosas, en que éstas explican sólo palabras particulares, y de los comentarios por su brevedad y concisión. Orígenes es tal vez el primer autor que haya escrito escolios, habiéndolos compuesto sobre los Proverbios de Salomón.

5º Apostillas. — Las apostillas (e. d., de *post* = después e *illae* = aquellas cosas) son breves explicaciones colocadas después del texto. Son comentarios cortos y corrientes al texto. Las más sobresalientes de éstas son las de Nicolás de Lyra (m. 1340) sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.

6º "Catenae" o encadenamientos. — El nombre deriva de la "Catena Aurea" de Santo Tomás de Aquino. Son escolios patrísticos combinados con comentarios colectivos de modo que forman una cadena. La más famosa de todas las *catenae* es la de Santo Tomás (m. 1274). Son también dignas de mención las *catenae* de Procopio de Gaaz (hacia el 528), el primer escritor de *catenae* en gran escala, Andrés (hacia el 520), Nicetas (siglo XI) y Ecumenio (siglo XI).

b) EXPLICACIONES COMPLETAS Y CIENTÍFICAS DE LA BIBLIA

Una explicación completa y científica de la Biblia se encuentra en un comentario, que es una explicación sólida, sistemática y continua de cualquier libro o de toda la Biblia. Un comentario se distingue de una disertación exegética o monografía en que ésta trata a fondo un texto o doctrina particular. El orden de un comentario en la Biblia debe ser el que sigue: 1º, el comentario debe ir precedido de una introducción especial al libro, tratando del autor, del tiempo de su escrito, de la ocasión, el propósito, el contenido, las fuentes del libro, los lectores, las condiciones históricas y la condición textual del libro; 2º, para mayor claridad, el texto que se va a explicar ha de dividirse en secciones grandes y pequeñas, con un análisis de la materia a modo de prefacio para cada sección; 3º, el comentario puede llevarse a cabo de dos maneras: un método es presentar una sección del texto y luego su explicación, como en el "Cursus Sacræ Scripturæ", o en "Parábolas y Milagros" de Fonck; otro es colocar el texto en la parte superior de la página y el comentario en la inferior, como en "Études Bibliques", "Bon-

ner Bibel" y en el "Libro de Rut" de Grimmelsman; 4º, al realizar el comentario, el comentador católico debe dar la importancia debida a la crítica textual; es decir, debe tratar de reproducir en lo posible el texto original, donde aparecen lecturas variantes. Ha de procurarse también todos los recursos de la erudición en los dominios de la filología, historia, teología, etc., para poder dilucidar los pasajes oscuros. No deberá evitar las verdaderas dificultades, sino que ha de tratar de explicar los pasajes difíciles en cuanto pueda, y refutar las principales explicaciones de aquellos con quienes no esté de acuerdo.

Apéndice

La Biblia ha sido y continúa siendo la fuente principal de predicación cristiana.[2] La razón se halla bien expresada en las palabras del papa León XIII: "Es este peculiar y singular poder de las Santas Escrituras, que proviene de la inspiración del Espíritu Santo, el que da autoridad al orador sagrado, lo llena de libertad apostólica de palabra y comunica fuerza y vigor a su elocuencia" *(Providentissimus Deus,* cf. E. B., 72). La explicación práctica y popular de la Biblia se da en las *homilías.*

[2] Cf. Pous, P., "Liber sacerdotalis" en V. D., I (1921), 6-10; Da Fonseca, L. G., "Praedicatio et Sacra Scriptura" en V. D., VII (1927), 193-196; Vargha, T., "De practica S. Scripturae interpretatione" en V. D., XIV (1934), 97-100; Idem, "Quibus nam competat S. Scripturam practice interpretari?" en V. D., XIV (1934), 189-191; Idem, "De usu practico S. Scripturae in genere" en V. D., XIV (1934), 221-223; Idem, "S. Scriptura est fons principalis praedicationis" en V. D., XV (1935), 22-25; Idem, "De modis inveniendi sensum S. Scripturae ad usum practicum" en V. D., XV (1935), 144-148, 208-212, XVI (1936), 21-24, 184-187, 374-378, XVII (1937), 58-63, 257-261; Idem, "De modis exponendi locutiones tropicas in S. Scriptura ad usum practicum" en V. D., XVIII (1938), 21-26, 215-218.

QUINTA PARTE

LA HISTORIA DE LA EXÉGESIS

Bibliografía. — Gigot, F. E., "General Introduction, etc.", 405-467; Höpfl, H. "Tractatus de Inspiratione, etc.", 222-279; Vaccari, A., en I. B., 467-522; Idem, "Esegesi antica ed esegesi nuova", en *Biblica,* VI (1925), 249-274.

En la parte anterior hemos visto los principios básicos que sustenta la hermenéutica. Nos queda ver cómo se han aplicado estos principios a la historia de la interpretación bíblica.

CAPÍTULO I

EL PERÍODO ANTIGUO

(Desde el siglo I al X d. C.)

Art. 1. La interpretación de los judíos

a) Los judíos helenos

Los judíos helenistas de Alejandría adoptaron el sistema de interpretación alegórico de los escritores paganos, quienes modificaban las expresiones de las fábulas de los diversos dioses y diosas tratando de descubrir un sentido más profundo en las escrituras de Homero (así p. e., * Cornutus, * Heráclito, * Cicerón, etc.).

Los judíos de Alejandría trataron de conciliar la doctrina revelada del Antiguo Testamento con la filosofía griega. En el período anterior al cristianismo tanto * Aristeas en su carta a Filócrates, como * Aristóbulo (hacia 175-150 a. C.) hicieron uso de la interpretación alegórica. El judío eminente de esta escuela alejandrina fué * Filón. [1]

Los trabajos exegéticos de Filón pueden dividirse en tres partes. 1ª En su obra *Sacrarum legum allegoria* emplea el sistema alegórico. Por ejemplo explica que Adán significa espíritu, Eva significa sensación, la serpiente un símbolo de la sensualidad, la serpiente de bronce un símbolo de la temperancia, etc. 2ª En sus libros *De opificio mundi, Vitæ Patriarcharum, De Decalogo, De specialibus legibus*, predomina la explicación literal. 3ª En su libro *Quæstiones et solutiones*, que es una explicación catequística del Pentateuco, emplea una mezcla de interpretaciones literal y alegórica.

[1] Cf. * Bentwich, N., "Philo-Judaeus of Alexandria" (Filadelfia, 1940).

Filón afirma que hay tres clases de intérpretes judíos. La primera clase rechaza la interpretación alegórica, y esta clase merece su desprecio. Condena a la segunda clase de intérpretes que explican todo alegóricamente, pero concuerda con una tercera que combina la interpretación literal con la alegórica.

Los judíos de Alejandría emplearon este método de interpretación con un fin apologético. Deseaban hacer aparecer varios pasajes y ordenanzas del Antiguo Testamento como dignos de Dios, por ejemplo los antropomorfismos, muchos ritos de ablución, leyes sabatinas, reglas sobre la comida, etc. Siendo superiores a los gentiles en verdades morales y doctrinales, buscaron también sobrepasarlos en cultura y filosofía.

b) Los judíos palestinos

Para comprender la mentalidad y costumbres de los judíos que vivían en tiempo de Cristo, es necesario estudiar el *Talmud* (que, con los Targums, es la forma de exégesis más antigua de los judíos no helenistas) y el *Midrashim*.

Los judíos palestinos eran por encima de todo casuístas. Por esta razón la casuística predomina en el Talmud y se dictaron diversas reglas de interpretación (e. g., las siete reglas de Hillel) donde el sentido literal prevalece en su mayor parte. [2] Los Midrashim eran comentarios exegéticos sobre los diversos libros del Antiguo Testamento, y en éstos el sentido literal no siempre predomina.

El objeto de la interpretación judía es de dos clases: haláquico y hagádico. El *halaka* explica la Ley, establece la norma de vida, dice *quid agendum est;* el *hagada* es algo especulativo, explica la historia del pueblo y dice *quid credendum est.* En el Talmud predomina el halaka, mientras que en el Midrashim el halaka prevalece en el Mechilta al Exodo, en el Siphra al Levítico, en el Siphre al libro de los Números y Deuteronomio, pero el hagada predomina en los otros libros, como el Midrash Rabboth al Pentateuco y

[2] Cf. Vaccari, A., en I. B., 478 s.

los cinco Megilloth, Tanchuma o Jelamdenu al Pentateuco, Pesikta a las lecturas bíblicas, Pirke de Rabbi Elieser o Baraita de Rabbi Elieser a la historia de la Biblia y Jalkut Shimoni a varios pasajes de la Escritura.

Art. 2. Los Padres apostólicos y apologistas

Los primeros vestigios de interpretación bíblica se encuentran en los Padres apostólicos y apologistas del siglo II, que no escribieron comentarios exegéticos, sino que frecuentemente citaban la Biblia o aludían a ella para demostrar que las profecías mesiánicas se veían cumplidas en Cristo (e. g., San Justino mártir), o para refutar a los herejes (e. g., San Ireneo), o para aumentar la devoción religiosa de los fieles (e. g., San Clemente de Roma, San Ignacio de Antioquía, San Policarpo). Por regla general, estos escritores explicaban la Biblia en sentido literal, pero también hacían uso de los sentidos típico y alegórico.

Entre los Padres apostólicos y apologistas, el Seudo-Bernabé hizo uso de tipos y *gematria,* es decir, un método de interpretar las Escrituras basado en el valor numérico de las letras en cada palabra (cf. IX, 9). San Clemente de Roma (I *Cor.* XII, 7, 8) interpretó alegóricamente la cuerda de púrpura que Rahab colgó de su ventana para salvarse ella y su familia de la destrucción (*Jos.* 2, 21), para significar la redención a través de la sangre de Cristo. San Justino con frecuencia utilizaba el sentido típico en sus escrituras; así, las doce campanillas usadas por el sumo sacerdote en sus vestidos eran signos de los doce Apóstoles; la manera de asar el cordero pascual se tomaba como signo o símbolo de la cruz, etc. San Teófilo de Antioquía empleaba con frecuencia interpretaciones alegóricas de la Biblia, y al parecer San Ireneo recurrió también a veces a la alegoría.

Art. 3. La escuela de Alejandría

La escuela de Alejandría fué la primera escuela cristiana que se fundó.

Primero fué escuela catequística para la instrucción de los neófitos, pero más tarde abarcó todas las ramas de los conocimientos cristianos. Por lo mismo, puede llamarse con toda exactitud la primera escuela teológica cristiana o seminario.

Panteno es comúnmente considerado el fundador de esta escuela. A fines del siglo II (hacia el 180) enseñó allí. Nació en Sicilia y se convirtió de la filosofía estoica al cristianismo (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* V, 10). Clemente de Alejandría (150-215) sucedió a su maestro, y enseñó que había tres sentidos en la Biblia: el literal, el moral y el profético o alegórico. Más aún, afirmó que todas las Sagradas Escrituras debían interpretarse alegóricamente (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* V, 11). Desarrolló y explicó esta forma de interpretación en el quinto libro de *Stromata,* donde demostró ser prácticamente esclavo del método alegórico de Filón.

El más insigne maestro y orgullo de la escuela de Alejandría fué Orígenes (186-254/255), discípulo de Clemente. Debido a su inmensa paciencia y energía se le llama frecuentemente "el hombre de hierro" *(Adamantinus).* Su *Hexapla* y *Tetrapla* lo hicieron el padre de la crítica textual; sus escolios nos ofrecieron los primeros ejemplos de lecturas marginales; sus homilías sirvieron de modelo para los sermones populares; sus comentarios fueron las primeras exégesis continuas de las Escrituras.

En su libro sobre Primeros Principios ("Peri Archon"), Orígenes dió un esbozo de los principios hemenéuticos para la interpretación de la Biblia. Estos principios pueden resumirse como sigue: a) El fin primario de la Biblia es enseñar los profundos misterios relacionados con Dios y con el hombre, pero el fin secundario es el histórico, obvio para aquellos que son incapaces de comprender estos misterios. b) Debido a la triple constitución del hombre según la filosofía platónica (el *soma* o cuerpo, la *psique* o alma, y el *neuma* o espíritu; cf. también 1 *Tes.* 5, 23), distingue tres sentidos en la Biblia. 1º El sentido obvio o corpóreo es el más bajo y está expresado sin figuras literarias o metáforas. Es rudamente equivalente al sentido propio literal. Este sentido, dice Orígenes, es para los principiantes. 2º El sentido psíquico es para los más instruídos. Aunque no da ninguna explicación de éste, por los diversos ejemplos que aduce parece corresponder a un sentido moral. 3º El significado más

profundo de la Biblia se encuentra en el sentido espiritual, que también puede llamarse sentido anagógico, místico o metafórico. Por tanto, este sentido no sólo comprende nuestro sentido típico, sino también nuestro sentido literal impropio. Este sentido neumático, ya que es el más profundo de todos, puede ser comprendido sólo por la gente más culta. Orígenes da indistintamente al sentido psíquico y al neumático el nombre de "sentido más alto o superior", y los coloca en oposición al primero. c) Todo en la Biblia tiene un sentido superior, pero no todo tiene un sentido literal u obvio (e. d., corpóreo). d) Muchos pasajes no tienen sentido literal; de otro modo habría en la Biblia absurdos, dichos escandalosos indignos de Dios. Por tanto, estas cosas fueron escritas con el deliberado propósito de evitar el sentido corpóreo, y deben ser interpretadas en sentido superior. e) Los sucesos históricos no son tipos de sucesos históricos, ni las cosas corporales son tipos de cosas corporales, pero tanto lo corporal como lo histórico son tipos o prefiguras de cosas místicas. En esto estriba todo el principio alegórico de la escuela alejandrina.

Orígenes es criticado con razón por sus principios de exégesis. Pero no debe ser juzgado con demasiada severidad, porque el sentido literal entre los alejandrinos es más restringido que nuestra moderna connotación de la palabra y porque en su celo defendía a la Iglesia contra los judíos, los herejes y hermanos ignorantes, pues siempre reconoció a la Iglesia como la corte suprema de apelación en todas las controversias y como auténtica intérprete de las Escrituras. No obstante, a pesar de sus principios hermenéuticos, no dejó de estudiar el sentido literal de las palabras.[3]

Los continuadores de Orígenes. — La influencia de Orígenes se hizo sentir en todo el Oriente, y muchos siguieron sus pasos; por ejemplo San Gregorio Taumaturgo (m. después del 270) en su libro parafrástico del Eclesiastés, Teognosto, sucesor de Dionisio el Grande en la presidencia de la escuela catequística, y Pierio.

Eusebio de Cesarea (m. 340), como gran historiador, habría preferido el sentido literal y de éste hizo uso en sus

[3] Cf. Vaccari, A., op. cit., 472-474.

libros históricos. Pero en el resto de sus escritos dejóse llevar de la influencia de Orígenes y empleó interpretaciones alegóricas, por ejemplo en su *Demonstratione evangelica,* en sus comentarios sobre los salmos y en la mayor parte de su comentario al Libro de Isaías.

San Atanasio (m. 375) sigue el sentido simple, literal, en sus trabajos dogmáticos y polémicos, pero en sus comentarios exegéticos al Cantar de los Cantares, Job y Salmos prevalece la interpretación alegórica.

Dídimo el Grande (313-398), por muchos años presidente de la escuela catequística, siguió los principios exegéticos de Orígenes y desarrolló principalmente el sentido espiritual del texto.

San Cirilo de Alejandría (m. 444), el gran enemigo del nestorianismo, explicó casi todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. En su obra *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* (M. G., LXVIII) enseña que la Ley mosaica fué abrogada según la letra, pero que permanece según el espíritu. En su obra *Glaphyra* (e. d., explicaciones escogidas, M. G., LXIX), explica pasajes tomados del Pentateuco típica y místicamente. Pero en sus comentarios sobre los Profetas menores e Isaías, Salmos, Cantar de los Cantares, San Lucas, San Juan, a los Romanos, 1 y 2 a los Corintios y a los Hebreos, se adhiere más bien al sentido literal.

Hesiquio, sacerdote de Jerusalén (m. después del 451), fué también un continuador de la escuela de Alejandría. Escribió comentarios al Levítico y a los Salmos, homilías sobre Job, escolios a los Salmos, Isaías, Daniel y Profetas menores.

Los adversarios de Orígenes y de la alegoría. — Aún en vida de Orígenes y sobre todo después de su muerte, se levantó gran oposición a sus principios hermenéuticos. Nepos, obispo egipcio, escribió una obra *Contra allegoristas,* en la que defendía la interpretación literal del *Apoc.* 20, 4-22 en defensa del milenio. Dionisio, sucesor de Orígenes en la escuela de Alejandría, escribió dos columnas contra la interpretación de Nepos *(De promissionibus).*

Entre los adversarios de Orígenes y del método alegórico estricto podemos mencionar también a San Metodio (m.

311) y a San Epifanio (m. 403), obispo de Salamina en la isla de Chipre.

Art. 4. La escuela de Antioquía

Esta escuela fué fundada a fines del siglo III por Luciano, sacerdote de Antioquía, que fué martirizado el año 312 en tiempo del emperador Maximiano. No escribió comentarios exegéticos, pero editó el texto griego del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La historia de esta escuela puede dividirse en tres períodos: a) su nacimiento y desarrollo desde Luciano a Diodoro de Tarso (excl.), es decir, desde cerca del 280 al 360; b) su mayor esplendor en tiempo de Diodoro y Teodoro de Mopsuesta, es decir, desde el año 360 hasta el 430; c) su declinación, es decir desde el 430 al 500.

Los principios de esta escuela. — Esta escuela insistía en el significado gramatical e histórico y se oponía al sistema alegórico de interpretación. Admitía el sentido típico de la Biblia, por lo que ella llamaba técnicamente *teoría*,[4] la cual aplicaba prudentemente. Daba la consideración debida a la historia de la revelación, de modo que el Antiguo y el Nuevo Testamento eran cuidadosamente diferenciados. Examinaba con esmero los pasajes desde el punto de vista de la filología y tomaba en consideración el contexto y sus diversas consecuencias.

a) El primer período (280-360)

Eustacio de Antioquía (m. después del 330) trató duramente a Orígenes por su sistema alegórico de interpretación en el libro *De pythonissa*, que aun existe. Teodoro de Harkel (m. 355), Eusebio de Emesa (m. cerca del 359) y Tito de Bostra[5] (m. después del 364) son también representantes de este primer período.

[4] Cf. Vaccari, A., "La «teoria» nella scuola esegetica di Antiochia" en *Biblica*, I (1920), 3-36; Idem, "La «teoria» esegetica Antiochena" en *Biblica*, XV (1934), 93-101.

[5] Cf. Baumstark, A., "Die Syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron" en *Biblica*, XVI (1935), 257-299.

b) El segundo período (360-430)

Diodoro de Tarso (m. antes del 394) fué uno de los miembros más importantes de esta escuela. San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuesta, fueron discípulos suyos. Escribió muchos comentarios sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero quedan sólo algunos de ellos. Como su ortodoxia era discutida durante el período de las controversias nestorianas, sus libros fueron destruídos.

En el fragmento que queda sobre los Salmos, muestra las diferencias que existen entre historia, teoría, alegoría, tropología y parábola. Según Diodoro, la teoría está fundada en un hecho histórico, en un suceso que realmente tuvo lugar, y por tanto era índice de algo más grande y más perfecto en el futuro. Afirma que muchos de estos tipos se encuentran en el Antiguo Testamento. Esta teoría difiere de la alegoría de los alejandrinos, que o niegan la realidad literal e histórica del suceso o prescinden de ella. Por otra parte, la teoría siempre supone la existencia actual del hecho.

Así como la alegoría era propia de los alejandrinos, la teoría fué peculiar de los antioquenses.

San Juan Crisóstomo (344-407) fué un escritor prolífico y un orador insuperable. Explicó la mayor parte de las Escrituras por medio de homilías, único método que empleó. Existen aún muchos de sus escritos (e. g., homilías sobre el Génesis, Salmos, San Mateo, San Juan y Epístolas paulinas).

El principio que emplea en su interpretación se llama de "condescendencia"[6] o sea, que Dios, al manifestar su mente a los escritores sagrados condesciende a los usos de las lenguas humanas y se adapta a la inteligencia del hombre. Esta condescendencia, sin embargo, pone verdad en las Escrituras.

Respecto a los diversos sentidos empleados en la Biblia adopta los siguientes principios: rechaza prudentemente la alegoría y admite el sentido típico; distingue tres clases de sentidos en las Escrituras, el literal, el alegórico (e. d., el sen-

[6] Cf. Fabbi, F., "La «condiscendenza» divina nell'ispirazione biblica", en *Biblica*, XIV (1933), 330-347.

tido literal impropio) y el sentido anagógico (e. d., el sentido típico).

Teodoro de Mopsuesta [7] (m. el 428) fué un escritor prodigioso y sus trabajos exegéticos son enumerados por Ebediesu. De sus muchos escritos existen todavía el comentario sobre los Profetas menores, gran parte del que llevó a cabo sobre las Epístolas paulinas conservadas en latín, un comentario sobre San Juan y fragmentos de otras obras (cf. M. G., LXVI). Fué el más audaz de todos los escritores antioquenses y el más tenaz en su interpretación histórica. Así, negó la inspiración de Job, del Cantar de los Cantares, de los Paralipómenos, de Esdras, Nehemías, y también de los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, lo mismo que de Santiago, 2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan, San Judas y el Apocalipsis del Nuevo Testamento; redujo al mínimo el número de los tipos mesiánicos y sólo reconoció como tales cuatro Salmos (2, 8, 44, 109); declaró que Salomón poseía el don de sabiduría, pero no el de profecía, distinguiendo probablemente así varios grados de inspiración.

Teodoro fué llamado el padre del nestorianismo por San Cirilo de Alejandría. Enseñó que ninguna naturaleza es completa sin una persona, de modo que en Cristo había por tanto dos personas tan sólo con una unidad moral existente entre ellas, así como había entre el hombre y su esposa. Debido a sus errores fué condenado por el Concilio IV de Constantinopla.

c) El tercer período (430-500)

Policronio de Apamea (m. cerca de 430) fué casi tan hábil como su hermano Teodoro de Mopsuesta, pero lo sobrepasó en la prudencia de sus juicios. Evitó los extremos de éste, siguiendo no obstante el método histórico general de la escuela. Parece haber sido el primero que empleó el

[7] Cf. Pirot, L., "L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste" (Roma, 1913); Vosté, J. M., "La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste" en R. B., XXXIV (1925), 54-81; Idem, "L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, etc.", en R. B., XXXVIII (1929), 382-395, 542-554; Devreesse, P., "Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes" en R. B., XXXVII (1928), 340-366, XXXVIII (1929), 35-62.

texto hebreo del Antiguo Testamento al explicar las profecías. Ahora existen tan sólo algunos fragmentos de sus comentarios sobre Job, Jeremías y Daniel.

Teodoreto, obispo de Ciro (hacia el 390-458), fué el miembro más eminente de esta escuela durante su período de decadencia. Es notable no tanto por su originalidad como por su prudente selección de los escritos de sus predecesores. En su *Quæstiones in libros historicos* investigó los pasajes más difíciles de la Biblia, así como las razones apologéticas que aducían algunos enemigos para combatir las Escrituras. En su comentario sobre los Salmos presenta una exégesis que ocupa un lugar intermedio entre los sentidos literal y alegórico. Sus comentarios sobre los Profetas son notables por su fina exégesis, a la vez que los que versan sobre el Nuevo Testamento son asimismo sobresalientes. Se lo considera el segundo después de San Juan Crisóstomo por su claro análisis de las Epístolas paulinas.

Adrián el Monje,[8] del siglo v, cierra la serie de los escritores antioquenses. Dependía de los escritos de Teodoro de Mopsuesta y de Teodoreto, y compuso una obra titulada "Una introducción a las Sagradas Escrituras", en la que explicó los principios exegéticos de la escuela de Antioquía. (M. G. XCVIII).

Aun cuando pronto decayó la importancia de Antioquía, sus principios de interpretación bíblica han continuado siendo hasta el presente el fundamento de los estudios hermenéuticos. Si bien varios de sus miembros, debido a su excesivo apego al sentido literal, parecían ignorar el axioma *virtus stat in medio*, el resto interpretó sabiamente las Sagradas Escrituras según la mente de los escritores sagrados, en forma literal o típica.

A pesar de que esta escuela dió oportunidad a Teodoro de Mopsuesta para derramar la semilla de la herejía en su discípulo Nestorio, la escuela en conjunto permaneció siempre fiel a la Iglesia. Los miembros ortodoxos de esta escuela condenaron los escritos de Teodoro mucho antes que el emperador Justiniano lo hiciera en el siglo VI.

[8] Cf. Mercati, G., "Pro Adriano" en R. B., XI (1914), 246-255.

Art. 5. Los Padres latinos

San Hipólito de Roma (170/175-236) fué contemporáneo de Orígenes y hombre de gran talento. Escribió muchos trabajos en griego, pero quedan pocos de ellos. Aunque no dependía de la escuela alejandrina, se parecía a Orígenes en su preferencia por la interpretación alegórica.

Tertuliano (m. cerca de 240) y San Cipriano (m. 258) no escribieron comentarios sobre las Escrituras Sagradas, pero en sus trabajos frecuentemente explican pasajes bíblicos, generalmente en sentido literal.

Debido a las diversas dificultades dogmáticas existentes en Asia Menor, muchos escritores latinos del siglo IV siguieron la escuela de interpretación alejandrina.

San Victorino (m. 303), obispo de Pettau en Estiria (ahora Hungría), escribió muchos comentarios, pero queda solamente el del Apocalipsis. Creía firmemente en el milenio.

San Hilario de Poitiers (315-367) en Francia, en su comentario sobre San Mateo hizo uso de los sentidos alegórico y literal, y en el que versaba sobre los Salmos siguió de cerca a Orígenes.

San Ambrosio (340-397) depende de Filón, Orígenes y, a veces, de San Basilio en sus homilías.

Gregorio de Eliberis (m. cerca del 392) fué autor de veinte homilías, editadas por Batiffol y Wilmart con el título de "Tractatus Origenis de Libris SS. Scripturarum".

Aponio (siglo V) explicó el Cantar de los Cantares típicamente e hizo uso de la Vulgata.

Ticonio, un donatista, compuso (alrededor del 382) un *Liber Regularum*, que contenía los principios generales de la hermenéutica. Esta obra fué elogiada por San Agustín. Hay también referencias a su comentario sobre el Apocalipsis, que constituía una ruptura definitiva con la interpretación literal.

Hubo también un autor de comentarios sobre los Profetas menores, Job y los Salmos, que siguió los principios exegéticos antioquenses. Se supone comúnmente que fué Julián, obispo de Eclanum, continuador de la herejía pelagiana.

Tres escritores latinos siguieron métodos independientes: Ambrosiáster, San Jerónimo y San Agustín.

Ambrosiáster, llamado así por Erasmo, fué el desconocido autor de un comentario sobre trece Epístolas de San Pablo, en un tiempo atribuído a San Ambrosio. También es autor de *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, obra que llegó a publicarse con el nombre de San Agustín.

San Jerónimo (342-420) en su método de interpretación deseaba seguir un camino medio entre los sentidos histórico y alegórico. Prefería el sentido alegórico de Orígenes cuando, a su parecer, el sentido literal propio dejaba el texto poco honesto o ridículo. En sus obras posteriores insistió más en el sentido literal.

San Agustín [9] (354-430) se coloca inmediatamente después de San Juan Crisóstomo en sus explicaciones homiléticas, pero podía haber sido un eminente exegeta, si hubiera poseído formación filológica. En sus homilías empleó alegorías, la interpretación mística de los números y aplicaciones morales. En sus obras teológicas se adhirió al sentido literal.

Art. 6. Los Padres capadocios

Estos Padres asiáticos no representan una dependencia de la escuela alejandrina ni de la antioquense, sino que permanecieron neutrales en presencia de estos dos sistemas exegéticos.

El triunvirato capadocio lo forman San Basilio Magno, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno. Estos Padres griegos representan una escuela del pensamiento que se destacó en Cesarea de Capadocia.

San Basilio Magno (330-379), junto con San Gregorio Nacianceno, era admirador de Orígenes, y ambos coleccionaron las obras de este gran alejandrino. Sin embargo, él rechazó alegorías como meros sueños y cuentos de viejas. Escribió nueve homilías sobre el Hexaëmeron (M. G.,

[9] Cf. Rottmanner, O., "Augustinus als Exeget" en B. Z., II (1904), 398 f; Vitti, A. "De Augustino S. S. interprete" en V. D., X (1930), 87-95, 145-152, 193-200; Lobignac, M., "S. Augustinus s. Scripturae interpres", en V. D., X (1930), 368-373.

XXIX, 3-208), que explicó en sentido literal. Sus homilías sobre los Salmos fueron escritas en sentido moral.

San Gregorio Niseno (335-395) era el hermano más joven de San Basilio. Escribió ocho homilías sobre el Eclesiastés en sentido literal, quince sobre el Cantar de los Cantares y una explicación apologética del Hexaëmeron. Pero en su libro sobre la vida de Moisés empleó la alegoría más atrevida.

San Gregorio Nacianceno (328/9-389) interpretó a San Mateo 19, 1-17, y explicó las Escrituras en algunos de sus poemas.

Otros dos Padres asiáticos dignos de mención son Apolinar de Laodicea (310-390)y San Epifanio de Constanza (315-403).

Art. 7. Los Padres sirios

Santiago Afraates (275/285-340) escribió veintitrés cartas que a veces se llaman homilías, discursos o demostraciones. Su sede episcopal era tal vez la de Mar Mattai, al norte de Mosul.

San Efrén[10] (306-373) nació en Nisibe, probablemente de padres cristianos. Aquí fué el maestro y sostén de los fieles durante los años en que la ciudad estuvo asediada por los ejércitos persas. Cuando la ciudad fué tomada por éstos (363), se retiró con un buen número de cristianos al territorio romano de Edesa, donde enseñó y escribió hasta el fin de su vida. Siempre permaneció diácono. Parece que interpretó la Biblia entera, pero existen muy pocos de sus libros. De éstos algunos están en sirio, otros en armenio y otros en latín. Aventajó a los Padres griegos en la tarea de explicar la versión siria (Peshitto), lengua oriental, íntimamente relacionada con la hebrea, la cual, sin embargo, no comprendía. Así pudo penetrar más profundamente en el sentido del Antiguo Testamento. Siguió los principios de la escuela de Antioquía, evitó las alegorías y con harta frecuencia, especialmente en sus homilías, admitió tipos. En el resto de sus obras se adhirió a los sentidos literal e histórico.

[10] Cf. Mercati, S. J., "S. Ephraem Syri Opera" (Roma, 1915).

Art. 8. El último período patrístico

La edad de producir trabajos de exégesis bíblica cesó en el siglo v, y en el vi se hicieron varios intentos para compilar extractos de los intérpretes anteriores. De este modo fueron recopiladas las escrituras de los Padres. Se llamaron *catenae* (e. d., comentarios corrientes sobre los libros de la Biblia con citas de los Padres). Al final de cada extracto se daba el nombre del autor.

Procopio (465-528) de Gaza es el primer autor o recopilador de estos fragmentos, que existen del Pentateuco, de los libros históricos, libros de Salomón e Isaías. Tomó su material de San Cirilo de Alejandría, San Basilio y San Gregorio Nacianceno.

Otras recopilaciones fueron editadas por Filoteo (siglo vii) de los Profetas menores; Policronio el diácono (siglo ix) de los libros de Salomón; Nicetas de Harkel (siglo xi) de Job, Salmos, Profetas mayores, San Mateo, San Lucas, San Juan y las Epístolas paulinas; Macario Crisocéfalo (siglo xiv) del Génesis, San Mateo y San Lucas.

Estas compilaciones de los Padres fueron editadas también en comentarios por Padres griegos y latinos.

Autores griegos. — Olimpiodoro, diácono de Alejandría (hacia el 505-516), compuso comentarios sobre el Eclesiastés, Jeremías, Lamentaciones, Job, Proverbios, Esdras, y Cantar de los Cantares. Gregorio (hacia el 600), obispo de Girgenti (Agrigento en Sicilia), es autor de un largo comentario sobre el Eclesiastés. Ecumenio (hacia el 600), obispo de Tricca en Tesalia, escribió un comentario al Apocalipsis. Andrés, arzobispo de Cesarea de Capadocia, también compuso un comentario sobre el Apocalipsis antes del año 637, y Anastasio Sinaíta (hacia el 640-700) interpretó el Hexaëmeron. San Juan Damasceno (m. 750) ha dejado comentarios sobre las Epístolas paulinas; dependió notablemente de San Juan Crisóstomo, Teodoreto y Cirilo de Alejandría en su material.

Focio (m. 891) compuso *Quaestiones et diatribae ad Amphilochium,* donde discutía muchas cuestiones bíblicas. En su gran obra *Bibliotheca* conserva muchos extractos

de libros exegéticos que han desaparecido. Además, escribió un comentario sobre el Evangelio de San Lucas.

Teofilacto, arzobispo de Acridis en Bulgaria (m. 1107), compuso comentarios sobre los Profetas menores y sobre todos los libros del Nuevo Testamento. En su explicación de las Epístolas paulinas adujo citas de Clemente de Alejandría, Metodio, San Basilio, San Cirilo de Alejandría y en particular de San Juan Crisóstomo.

Eutimio Zigabeno (m. hacia 1118) interpretó los Salmos, los Cuatro Evangelios y las Epístolas paulinas según la mente de San Juan de Crisóstomo.

Entre los sirios Iscohad, obispo de Hadata (hacia el 850), compuso comentarios sobre varios libros y dependió de los escritos de Teodoro de Mopsuesta. Gregorio Abulfaragio, comúnmente llamado *Barhebraeus*[11] (m. 1286), escribió varios comentarios sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento en forma de escolios.

Autores latinos. — Aurelio Casiodoro (477-570), del monasterio de Viarium en Calabria, Italia, coleccionó una biblioteca de todos los libros que pudo encontrar. Su voluminoso comentario sobre los Salmos está basado en San Agustín. También editó comentarios sobre las Epístolas, los Actos y el Apocalipsis.

San Gregorio Magno (540-604) en su explicación de la Biblia siguió un fin práctico, y a menudo descuidó el sentido literal por seguir el alegórico. Comentó el libro de Job y compuso homilías sobre los Evangelios.

San Isidoro de Sevilla (m. 636) coleccionó muchos fragmentos de los Padres e interpretó muchos pasajes típica y alegóricamente.

San Beda (674-735)[12] escribió comentarios sobre el Pentateuco, los libros históricos de la Biblia, Proverbios, Cantar de los Cantares, y explicó estos últimos alegóricamente. Sus comentarios sobre los Evangelios, Actos, Epístolas Católicas y Apocalipsis fueron explanados literal y moralmente.

Alcuino (735-804) compuso breves comentarios sobre los Salmos penitenciales, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, el Evangelio de San Juan, las Epístolas a Tito y a los Hebreos y el Apocalipsis. Dependió de los escritos de San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio y San Beda, y a menudo empleó el sentido místico.

Rábano Mauro[13] (hacia 784-856), discípulo de Alcuino, comentó el Pentateuco, los libros históricos, Proverbios, Sabiduría, Eclesiastés, Jeremías, Ezequiel, San Mateo y las Epístolas paulinas.

Walafrido Estrabón (hacia 808-849), discípulo de Rábano Mauro, fué el celebrado autor de la *Glossa Ordinaria*. Fué el texto exegético corriente durante siglos. Con él puede considerarse cerrado el período antiguo de la exégesis.

[11] Cf. Goettsberger, J., "Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift" en B. S., V (1900).

[12] Cf. Sutcliffe, E. F., "Quotations in the Ven. Bede's Commentary on S. Mark" en *Biblica*, VII (1926), 428-439; Idem, "The Ven. Bede's Knowledge of Hebrew" en *Biblica*, XVI (1935), 300-306; Vaccari, A., "Scripsitne Beda commentarium in Job?" en *Biblica*, V (1924), 369-373; Hablitzel, J., "Bedas Expositio in Proverbia Salomonis und seine Quellen" en B. Z., XXIV (1939), 357-359.

[13] Cf. Hablitzel, J., "Rhabanus Maurus" en B. S., XI (1906); Idem, en B. Z., XIX (1931), 215-227.

Capítulo II

EL PERÍODO ESCOLÁSTICO

"Con la edad de los escolásticos vino un nuevo y fresco progreso en el estudio de la Biblia. Que los escolásticos estaban interesados en la legitimidad de la versión latina se ve claro en las *Correctoria Biblica* o listas de correcciones que dejaron. Pero ellos dedicaron sus trabajos y su ingenio principalmente a la interpretación y a la explicación.

"A ellos les debemos la exacta y clara distinción, como nunca se había dado antes, de los diversos sentidos de las palabras sagradas; la asignación del valor de cada "sentido" en teología; la división de los libros en partes, y los sumarios de las diversas partes; la investigación de los fines de los escritores; la demostración del enlace entre frase y frase y entre cláusula y cláusula; todo lo cual se ha calculado para iluminar los pasajes más oscuros del volumen sagrado. El valioso trabajo de los escolásticos en las Sagradas Escrituras se ve en sus tratados teológicos y en sus comentarios sobre las mismas; y a este respecto el nombre más excelso entre todos ellos es el de Santo Tomás de Aquino" *(Providentissimus Deus,* cf. E. B., 81).

Art. 1. La escuela judía

El fundador de la filología y exégesis racional entre los judíos fué * Saadías al Fayyumi (892-942), llamado también Gaón (e. d., el doctor). Sus obras gramaticales y lexicográficas se imprimieron en árabe, y tradujo muchos libros del Antiguo Testamento al árabe agregándoles comentarios. Hubo otros judíos que siguieron estos principios de Saadías, por ejemplo en España: * Abi-'L Walidi Ibn Ganah (985-1050), * Moisés Ibn Giquitilla (siglo XI), * Abrahán Ibn

Esra (1092-1167). Estos autores combinaron el sentido literal con el gramatical o filológico.

En Francia un nuevo método fué iniciado por el exegeta * Rabbí Salomón Ishaki (1040-1105), llamado también Rashi, debido a las iniciales de su nombre. Puso empeño particular en el sentido literal. Sus comentarios ejercieron influencia sobre los exegetas cristianos y judíos subsiguientes.

La familia de * Kimchi, de Tolosa, reunió las buenas cualidades de estas dos escuelas. Esta familia incluía al padre, llamado José (1110-1175), a un hijo, Moisés (m. 1190), quien sobrepasó a todos en sabiduría y en fama, y a otro hijo, David (1160-1235), llamado también Raddak, cuya gramática *(Sepher miklol)* y léxico *(Sepher shorashim)* constituyeron la base de nuestros estudios hebraicos. Estos tres escribieron comentarios sobre los libros del Antiguo Testamento y los interpretaron en sentido literal.

* Moisés Maimónides o Rambam (1135-1204) explicó las Escrituras según los principios filosóficos. * Leví Ben Gerson (1288-1344) siguió los pasos de Maimónides y las interpretó de acuerdo con los principios de Aristóteles.

Los comentarios de estos autores fueron impresos en las distintas Biblias rabínicas que se editaron en Venecia, Basilea, Amsterdam y Varsovia. Algunas de ellas fueron traducidas al latín, por ejemplo, el libro de los Proverbios por A. Giggei (Milán, 1620), el Cantar de los Cantares por G. Genebrard (París, 1585), los Salmos por * A. Janvier (París, 1660), el Eclesiastés por * P. Costo (Lión, 1554), Isaías por * Malanima (Florencia, 1774), etc.

En el siglo VIII apareció una secta judía que creía únicamente en la autoridad de las Escrituras e ignoraba las tradiciones de sus Padres. Fueron llamados los *Karaitas.* Son dignos de mención los siguientes escritores de esta secta: * Iaphet ben Alí (siglo X), * Jacob ben Rubén (siglo XII), * Aarón ben Joseph (m. 1294), y * Aarón ben Elías (siglo XIV).

Los comentarios llevados a cabo por las escuelas místicas son de poco valor práctico. Estas escuelas se originaron en España en el siglo XIII, y luego se extendieron a Alemania, donde el profesor principal de interpretación mística fué

* Moisés ben Nachman (1194-1280). Fueron admitidos cuatro sentidos de la Biblia: el literal, el alegórico, el tropológico y el místico. Su doctrina llegó a su apogeo en un celebrado libro *Zohar* (siglo XIII), que es un comentario sobre el Pentateuco, está lleno de especulaciones teosóficas y se convirtió en el código de los *Cabalistas*.

Los judíos italianos siguieron una exégesis más razonablemente mística y filosófica. Los autores principales fueron: * Isaías a Trani (m. hacia 1250) y * Manuel Romano (1270-1330).

También es digna de mención la escuela llamada *darshanim* (investigadores), que produjo la famosa colección *Jalcut Simoni* (siglo XIII), comentario hagádico sobre el Antiguo Testamento entero, basado en antiguas Midrashim y en diversos escritores.

Art. 2. La escuela cristiana latina

En los comienzos del siglo XII un nuevo fervor comenzó a manifestarse entre los latinos con relación a los estudios teológicos, y este nuevo espíritu influyó también en la interpretación de las Escrituras. Imbuídos en el estudio de los Padres y de la filosofía de Aristóteles, los cristianos comenzaron a escribir comentarios sobre los libros de la Biblia. [1]

En el período preescolástico vivieron muchos escrituristas dignos de mención: Anselmo de Laón (m. 1117), autor de un glosario interlineal o comentario; Bruno de Asti, quien explicó el Pentateuco, Job, los Proverbios, el Cantar de los Cantares, los Salmos, los cuatro Evangelios y el Apocalipsis; Ruperto de Deutz (m. 1135), que escribió comentarios sobre muchos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; Hugo de San Víctor (m. 1141), Pedro Abelardo (m. 1142), San Bernardo, abad de Claraval (m. 1153), y el talentoso y célebre Pedro Comestor (m. 1179) cuya *Historia Scholastica* fué un manual bíblico de los libros históricos durante muchos siglos.

[1] Cf. Landgraf, A., "Zur methode der biblischen Textkritik im 12 Jahrhundert" en *Biblica*, X (1929), 445-474; Idem, en *Biblica*, XVIII (1937), 74-94.

Los escolásticos del siglo XIII, que habían levantado una admirable construcción de teología dogmática científica, consideraban las Escrituras como el fundamento y culminación de toda sabiduría. Indicaron claramente el nexo y progreso de las ideas en las Escrituras, pesaron exactamente y discutieron las frases individuales y desarrollaron diversas verdades dogmáticas con ayuda de la lógica aristotélica. Aun cuando carecían del fondo filológico e histórico requerido para una explicación completa de la Biblia, sus comentarios son muy prácticos y útiles.

Mientras los escolásticos seguían las distintas clases de sentidos señaladas por Casiano y Beda, es decir, los sentidos literal, alegórico, tropológico (moral) y anagógico, [2] consideraban estos tres últimos como especies de un género, del sentido espiritual. Por tanto, admitieron prácticamente sólo dos sentidos: el literal y el típico.

Hay cuatro exegetas eminentes en este período, de los cuales tres son dominicos.

Hugo de San Cher, O. P. [3] (m. 1263) compuso concordancias verbales de las Escrituras y más tarde *apostillas* a toda la Biblia.

San Alberto Magno, O. P. [4] (m. 1280), escribió comentarios sobre Job, los Salmos, Lamentaciones, Baruc, los Profetas, los cuatro Evangelios y el Apocalipsis. Siguió principalmente el sentido literal, pero no despreció del todo el sentido alegórico.

Santo Tomás de Aquino, O. P. [5] (m. 1274), escribió comentarios sobre Job, los Salmos (1-50), Isaías, Jeremías (1-42) y Lamentaciones. Dejó un comentario corriente a

[2] Cf. Vaccari, A., "Auctor versuum de quattuor Scripturae sensibus" en V. D., VII (1929), 212-214.

[3] Cf. Sutcliffe, E., "Hugo de S. Caro" en V. D., VI (1926), 149-156.

[4] Cf. Vaccari, A., "S. Alberto magno e l'esegesi medievale" en *Biblica*, XIII (1932), 257-272, 369-384; Idem, "S. Alberti magni, Eccl. Doctoris, de Studiis biblicis merita" en V. D., XII (1932), 337-344.

[5] Cf. Vitti, A., "De S. Thoma S. Scripturae interprete" en V. D., IV (1924), 153-159; Pelster, F., "Die Expositio super quatuor Evangelis ad litteram des hl. Thomas von Aquin" en *Biblica*, V (1924), 64-72; Synave, P., "La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le Sens Litteral des Écritures" en R. B., XXXV (1926), 40-65.

los cuatro Evangelios llamado *Catena Aurea,* que consta de extractos tomados de los Padres. También escribió sus propios comentarios sobre San Mateo y San Juan.

San Buenaventura, O. F. Min. (m. 1274), llamado *Doctor Seraphicus,* compuso unos pocos comentarios sobre el Eclesiastés, Sabiduría, San Lucas y San Juan, en los cuales, aparte del sentido literal, aplicó libremente el sentido místico.

Otros exegetas de este período son: Nicolás de Gorham, O. P. (m. 1295), Duns Escoto, O. F. Min. (muerto hacia 1308), Egidio Columna (m. 1316), el mejor discípulo de Santo Tomás, Alberto de Padua (m. 1328), Roberto Holcot (m. 1349) y Miguel Aiguano (m. 1400).

En el siglo XIV comenzó a florecer el estudio de las lenguas orientales. El Concilio de Viena (1311-1312) urgió la enseñanza de las mismas en las universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca.

Raimundo Martini, O. P. (m. 1290), era un rabino converso y conocía las tradiciones rabínicas. Escribió un notable trabajo titulado *Pugio fidei adversus Judaeos et Mauros,* en el que demostró que Cristo era el Mesías.

Nicolás de Lira, O. F. Min. (m. 1340),[6] normando, es conocido por su *Apostilla* (e. d., breve comentario a todos los libros de la Biblia). En esta obra siguió el sentido literal y rara vez empleó el sentido místico. Durante casi tres siglos fué éste un comentario popular, y después de la invención de la imprenta fué otra vez publicado.

Pablo de Santa María (m. 1435) era el nombre cristiano del judío converso Salomón Ben Leví. Escribió *Additiones* a la *Apostilla* de Nicolás de Lira, en las cuales amplificó más el texto y a veces corrigió la explicación.

En el siglo siguiente muchos intérpretes editaron largos comentarios sobre temas morales, dogmáticos y polémicos. De éstos los más famosos son: Alfonso Tostado, español (m. 1455), el cartujo Dionisio de Ryckel, belga (m. 1471) y el agustino Santiago Pérez de Valencia, español (m. 1490).

[6] Cf. * Halperin, H., "Nicolas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets" (Nueva York, 1941).

CAPÍTULO III

EL PERÍODO MÁS RECIENTE

En el siglo XV el conocimiento de la lengua griega y de la cultura e historia antiguas inició un nuevo período para la exégesis. Este movimiento comenzó en Italia y luego se extendió al resto de Europa. En esa época los manuscritos griegos del Nuevo Testamento, así como de los Setenta, se hicieron más fáciles de obtener en el Occidente. Aparte del estudio del griego y del hebreo, la invención de la imprenta ayudó en forma extraordinaria a la difusión del texto bíblico. Luego, además, la defección producida por el protestantismo dividió al mundo cristiano en dos campos hostiles.

Entre los primeros en aplicar el conocimiento del idioma griego a las Escrituras fué el italiano Lorenzo Valla (m. 1457), en sus *Annotationes in N. T.*, que se componían de observaciones gramaticales y críticas sobre el texto. Después, Faber de Estaples (m. 1536) editó comentarios sobre los cuatro Evangelios, sobre todas las Epístolas paulinas y las Epístolas Católicas. Erasmo de Roterdam (m. 1536) editó también el Nuevo Testamento griego, con su propia versión latina y notas.

Entre los que se dedicaron al estudio del hebreo y del Antiguo Testamento podemos mencionar a Santes Pagnini (m. 1541), Francisco Vatablus (m. 1547), Jerónimo Oleáster (m. 1563) y Rodolfo Baynus (m. 1560).

Algunos autores emplearon las lenguas hebrea y griega en sus comentarios, por ejemplo, el cardenal Tomás de Vío Cayetano, O. P.[1] (m. 1535), Isidoro Clarius (m. 1555), Adán Sasbout (m. 1553) y Francisco Titelmann (m. 1557).

[1] Cf. Vaccari, A., "Cardinalis Cajetanus Sacrarum Litterarum Studiosus", en V. D., XIV (1934), 321-327.

Art. 1. Desde el Concilio de Trento hasta 1650

Exégesis católica. — Fué éste un período de la más fructuosa actividad, y se llama con razón "la edad de oro de la exégesis católica". Esta actividad fué el resultado del gran celo de los católicos contra los reformadores protestantes y del particular aliento infundido por los decretos del Concilio de Trento.

Un nuevo camino para el estudio de la *introducción* fué preparado por Sixto de Siena, O. P. (m. 1569), en su obra titulada *Bibliotheca Sancta.* Las materias de introducción a las Escrituras fueron también tratadas por Ludovico de Tena (m. 1622) y Francisco Pavone (m. 1637).

Crítica bíblica. — Aparte de los editores de las Biblias sixtina y clementina, los siguientes fueron obreros dignos de mención en este campo: Francisco Lucas de Brujas (m. 1619), Juan Morino (m. 1659), Pedro Carbo (m. 1590), Mario de Calasio (m. 1620).

Geografía bíblica. — Fué tratada detenidamente por Cristián Adricomio (m. 1585), Abrahán Ortelio (m. 1598), Santiago Bonfrerio (m. 1642), y Francisco Quaresmio (m. 1656).

Arqueología bíblica. — Escribió sobre ella Arias Montano en la Poliglota de Amberes, Carlos Sigonio (m. 1584), Fortunato Schacchi (m. 1643), Mario Mersennio (m. 1649), y Celestino de Monte Marsano (m. 1659).

Comentarios. — Los siguientes son los comentaristas más importantes que escribieron sobre los libros individuales del Antiguo y Nuevo Testamento, o sobre la Biblia entera: Santiago Bonfrerio, S. J. (m. 1642), Nicolás Serario, S. J. (m. 1609), Benjamín Pererio, S. J. (m. 1610), Gaspar Sanctius (m. 1628), Antonio Agelio, Ord. Theat. (m. 1608), Gilberto Genebrard, O. S. B. (m. 1597), San Roberto Belarmino, S. J.[2] (m. 1621), Simón de Muis (m. 1644), Juan Pineda, S. J. (m. 1637), Miguel Ghislieri, O. Theat. (m. 1646), Cornelio Jansenio, obispo de Gante (m. 1576), Juan Maldonado, S. J. (m. 1583), Juan Lorino (m. 1634), Guillermo Estio (m. 1613), Benjamín Justiniano, S. J. (m.

[2] Cf. Bea, A., "Sanctus Robertus Card. Bellarminus Univ. Eccl. Doctor" en *Biblica,* XIII (1932), 1-5.

1622), Luis de Alcazar, S. J. (m. 1613), Francisco Ribera, S. J. (m. 1591), Cornelio a Lapide, S. J.[3] (m. 1637), Juan de la Haye, O. F. M. (m. 1661), que recopiló y editó los comentarios de Manuel Sa (m. 1596), Juan Mariana[4] (m. 1624), Tomás Mavenda (m. 1638), Santiago Tirino (m. 1636), Juan Gordon (m. 1641), y Esteban Menoquio (m. 1655).

Exégesis protestante. — Los protestantes del siglo XVI declararon que la Biblia era la única fuente de fe. Habiendo rechazado la versión Vulgata, volvieron a los textos originales e inmediatamente se dedicaron con todo interés a la Biblia. Su trabajo representa principalmente extensión más bien que progreso exegético real. A los principios de la hermenéutica racional no agregaron nada que no hubiera sido ya enseñado por los humanistas y los escolásticos. Aun cuando atacaron severamente el sentido alegórico de las edades precedentes, su doctrina de los sentidos bíblicos no difiere sustancialmente de la de los escolásticos.

* Flacio Ilírico y * Sal. Glasio fueron los principales exponentes de planteamientos sistemáticos de problemas hermenéuticos. * Lutero explicó mucho por tipos, y este método de interpretación alcanzó su punto culminante a fines de este período en * Juan Koch (1603-1669), al cual a la vez que a sus continuadores se les llama generalmente los simbolistas. * Calvino y sus continuadores seguían el sentido literal.

Habiendo rechazado la autoridad de la Iglesia los protestantes, en lo que se refiere a los principios de interpretación sobrenatural, establecieron su propia analogía de la fe. Al proclamar sus propios dogmas de fe, así como en sus símbolos de la fe, se designaron a sí mismos o a sus sínodos como únicos jueces de interpretación. El primer escriturista que preparó el camino a los críticos de un período posterior fué * Hugo Grocio (1583-1645), en su *Annotationes in V. et N. T.*, que en su mayor parte era un tratado filológico de la Biblia. * Mateo Polo en su *Synopsis criticorum sacrorum* (Londres, 1660) coleccionó los comen-

[3] Cf. Galdos, R., en V. D., XVII (1937), 39-44, 88-95, 146-152, 166-172, 212-218, 234-241, XVIII (1938), 82-92.

[4] Cf. De Los Ríos, E., "Johannis de Mariana S. I. in Studiis Biblicis merita" en V. D., XVI (1936), 267-278.

tarios principales de este período. Pero son de mayor valor los escritos filológicos y arqueológicos de los protestantes durante este período, por ejemplo los de * Samuel Bochart (Londres, 1663), * Juan Drusio (m. 1616), y * Ludovico de Dieu (m. 1642).

Art. 2. El comienzo de la crítica bíblica (1650-1800)

La aproximación de la crítica a la Biblia comenzó con * Ludovico Capelo el año 1650 entre los protestantes, y con Ricardo Simón el año 1678 entre los católicos.

Exégesis católica. — Los siguientes escritores son dignos de mención durante este período: Bernardo Lamy (m. 1715) y Querubín de San José (m. 1716) en introducción bíblica; Bartolocci-Imbonati (1675-1693) y Jaime Lelong (m. 1723) en bibliografía e historia literaria; Francisco Houbigant, S. J. (m. 1753) y Juan Bernardo de Rossi[5] (1784-1798) en crítica textual; Bl. Ugolini (1744-1769) en arqueología; Juan J. Berryer (m. 1758) y Natal Alejandro (m. 1722) en historia de la Biblia; Jacobo Benigno Bossuet (m. 1704), Bernardino de Piconio (m. 1709) y Augusto Calmet (m. 1757) en sus comentarios.

Exégesis protestante. — Durante este período podemos mencionar a: * I. G. Carpzovius (m. 1767) en introducción; a * H. Relandus (m. 1718) en geografía; * a Juan Lightfoot (m. 1675) y * Cristián Schöttgen (m. 1751) en arqueología; * a Juan J. Wetstein (m. 1754), * Juan Bengel (m. 1752) y * Alberto Schultens (m. 1750) en filología; a * I. A. Ernesti (m. 1781) en hermenéutica; a * M. Geier (m. 1680), * C. Vitringa (m. 1722), * I. Cleric (m. 1736), * Juan H. Michaelis (m. 1738) y * Cristián B. Michaelis (m. 1764) en exégesis propiamente dicha.

Art. 3. Los siglos XIX y XX

En el siglo XIX[6] los disturbios políticos de Europa se habían calmado, de modo que los resultados de las épocas precedentes alcanzaron su culminación. Hubo cuatro factores principales que afectaron al estudio de la Biblia: a) hubo un avance positivo en el estudio de la historia y de las ciencias naturales; b) excavaciones en el Oriente dieron nuevas luces sobre la historia de la antigüedad; c) se hicieron progresos en filología y crítica textual; d) el racionalismo comenzó a ejercer su influencia sobre los protestantes y sus universidades.

[5] Cf. Vaccari, A., "Johannes Bernardus De Rossi S. S. Studiosus" en V. D., XI (1931), 349-352.

[6] Cf. Schanz, P., "Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert" en B. Z., I (1903), 6-31.

El racionalismo, resultado del deísmo en Inglaterra, fué aplicado al Antiguo Testamento por * Baruc Spinoza (m. 1677) y por * H. S. Reimaro (m. 1768) al Nuevo Testamento. Sus principios se aplicaron a la hermenéutica por * Juan S. Semmler (m. 1791); al Antiguo Testamento por * J. G. Eichorn (m. 1827), * Juan Sev. Vater (m. 1826), * M. L. De Wette (m. 1849); al Nuevo Testamento por * H. E. Paulus (m. 1851), * Fernando Chr. Bauer (m. 1860), y especialmente por * D. Federico Strauss (m. 1875) y * E. Renán (m. 1892).

Estos racionalistas no reconocen el origen divino de la Biblia, sino que juzgan los libros como meros documentos profanos y a menudo afirman que son erróneos. Niegan el orden sobrenatural y explican todo lo que aparece como milagroso como un mito o fábula. Por tanto, en su explanación de los libros de la Biblia aplican el sistema de la evolución, niegan la autenticidad de los libros, y con frecuencia atribuyen a los libros un origen muy reciente.

Muchas introducciones bíblicas y comentarios han aparecido en Alemania, Inglaterra, Países Bajos, Francia y Estados Unidos, que están completamente empapados en estos principios racionalistas. Al mismo tiempo, pero en menor número, aparecen escritos entre los protestantes que defienden los principios ortodoxos de la Biblia.

Durante este último período la enseñanza católica ha sido sumamente fructuosa. Han aparecido introducciones en todas las lenguas modernas, y especialmente en inglés se han hecho familiares a los lectores nombres como Arendzen, Barton, Breen, Chapman, Donovan, Dowd, Gigot, McGarry, Pope, Grannan, Newton, Schumacher, Simon, Seisenberger, Steinmueller, y Sutcliffe.

Entre las escrituras exegéticas católicas colectivas están:

La sainte Bible, avec introductions et commentaires (París, 1875-1904); *Cursus Scripturae Sacrae* (París, 1887); *Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar z. A. T.* (Viena, 1901-1911); *Exegetisches Handbuch zum A. T.* (Münster, 1913) *Die Heilige Schrift des A. T.* (Bonn, 1923); *Etudes Bibliques* (París, 1903—); *La sainte Bible* (París, 1935—).

Muchos comentarios sobre la Biblia entera, o sobre los Testamentos por separado, o sobre libros individuales, han aparecido en todas las lenguas modernas. En inglés podemos hacer mención de las escrituras del card. Wiseman (m. 1865), G. Smith (m. 1886), Boylan, Maas, McRory, Bird, Callan, Eaton, Goodie, Grimmelsman, Madame Cecilia, Lettey, Ratton, Stoll y otros.

Particularmente entre los diversos periódicos bíblicos y colecciones bíblicas puede trazarse el progreso de la erudición católica. Entre éstas se hallan: "Archivio di letteratura biblica ed orientale" (Turín, 1879-1908); "Biblische Studien" (Friburgo, Brisg., 1896—); "Revue Biblique international" (París, 1892—); "Biblische Zeitschrift" (Friburgo, Brisg., 1902); "Alttestamentliche Abhandlungen" (Münster, 1908—); "Neutestamentliche Abhandlugen" (Münster, 1908—); Collectanea Biblica Latina (Roma, 1913—); "Collectanea Hierosolymitana" (Paderborn, 1917—); "Biblica" (Roma, 1920); "Verbum Domini" (Roma, 1921); "Catholic Biblical Quarterly" (Wáshington, 1939); Revista Bíblica (La Plata, 1939—); Estudios Bíblicos (Madrid, 1945—).

A fin de ayudar a promover los estudios bíblicos en la Iglesia, los Padres dominicos fundaron la *Escuela Bíblica* en Jerusalén el año 1890; la *Comisión Bíblica Pontificia* fué establecida por el papa León XIII el 30 de octubre de 1902; en 1907 el papa Pío X nombró la *Comisión Pontificia para la revisión de la Vulgata,* formada de escrituristas benedictinos; y finalmente el mismo papa fundó el 7 de mayo de 1909 el *Instituto Bíblico Pontificio* a cargo de los Padres jesuítas.

SEXTA PARTE

ANTIGÜEDADES SAGRADAS

Bibliografía. — Kortleitner, F. X., "Archælogia Biblica" (nueva ed. Innsbruck, 1917).

CAPÍTULO I

LUGARES SAGRADOS

Art. 1. El Tabernáculo (Ex. 25-27; 30; 36-40) [1]

Bibliografía. — Lesêtre, H., en D. D. L. B., s. v. "Tabernacle"; * Kennedy, A. R. S., en H. D. B., s. v. "Tabernacle"; * Schick, C., "Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit" (Berlín, 1896). Consúltense también los comentarios sobre el Éxodo de Grimmelsman, Hummelauer, Weiss, etc.

El Tabernáculo se componía de dos partes: a) el atrio; b) el tabernáculo propiamente dicho.

a) EL ATRIO DEL TABERNÁCULO *(Ex. 27, 9-19; 38, 9-20)*

Este atrio (hebr. *hatser)*, con entrada por el lado oriental, formaba un recinto sagrado rectangular de 100 codos de largo y 50 de ancho (más o menos 150 por 75 pies), apartado del resto del establecimiento por cortinas de lino. Estas cortinas (hebr. *qelaim)*, llegaban probablemente a 15 (sabemos que la cortina especial de la puerta del atrio medía 20 codos, *Ex.* 27, 16) y eran de fino lino torzal. La cortina especial estaba tejida en los cuatro colores sagrados: violeta, púrpura, escarlata y blanco. Las cortinas se hallaban atadas a 60 pilares, los que estaban colocados de tal

[1] Se han dado diversos nombres al Tabernáculo: la habitación (hebr. *mishkan)*, la habitación del testimonio (hebr. *mishkan ha'eduth)*, la habitación de Jahweh (hebr. *mishkan Jahweh)*, el santuario (hebr. *miqdash)*, la tienda o tabernáculo del testimonio (hebr. *ohel ha' eduth)*, etc. Sin embargo, este Tabernáculo debe ser cuidadosamente distinguido de "la tienda de la entrevista" (hebr. *ohel mo'ed)* que rara vez significa el sagrado santuario de Jahweh (cf. *Ex.* 30, 36; *Num.* 3, 7), sino que más bien se refiere a la tienda de Moisés (cf. *Ex.* 33, 7-11; *Num.* 11, 16; 12, 4; *Deut.* 31, 14), colocada fuera del campo. Aquí Moisés consultó la voluntad del Señor y empleó a Josué, el Efraimita, como su ministro.

modo que en los lados norte y sur había 20, y en los lados este y oeste 10. Estos pilares hechos de madera de acacia (hebr. *shittim* = madera) descansaban sobre basas de bronce y tenían capiteles de plata, adornados con cintas o bandas del mismo metal. Los pilares se mantenían en pie por medio de cuerdas atadas a cuñas de bronce enterradas en el suelo.

Moblaje del patio. — En éste se hallaba el altar de los holocaustos y el lavabo de bronce.

El altar de los holocaustos (Ex. 27, 9-19; 38, 1-8). — Consistía en un mueble de madera de acacia, de una superficie cuadrada de cinco codos de lado y tres de alto, y estaba colocado en el centro del primer cuadrado oriental. El mueble hueco se llenaba de tierra y piedras, de modo que esto último formaba el altar propiamente dicho. La madera estaba cubierta de placas de bronce, y en los costados tenía cuatro cuernos de la misma aleación. Entre la base y la altura del altar, éste se hallaba rodeado de una saliente de 1½ codos de ancho, para que los sacerdotes pudieran ejecutar sus deberes sagrados más fácilmente. Una mampara o celosía de bronce ocultaba la parte inferior externa, ya como un objeto de adorno, ya para impedir que manos profanas tocaran el altar, ya también como un lugar reservado en donde la sangre de las víctimas pudiera derramarse. El altar era sostenido por medio de dos postes de madera de acacia recubiertos de bronce, y estos postes se afirmaban mediante aros o bandas a las extremidades superiores de la celosía. Junto al altar había varios utensilios: tenazas y asadores para arrojar las víctimas al fuego y darles vuelta; recipientes donde recoger las cenizas; paletas para removerlas; palanganas donde recibir la sangre; trinchantes y cuchillos para el sacrificio. Nunca se permitía que el fuego de este altar se apagara totalmente *(Lev.* 6, 12 f), y se encendió milagrosamente con ocasión del primer sacrificio *(Lev.* 9, 24).

El *lavabo de bronce (Ex.* 30, 17-21; 38-8) se hallaba entre este altar de los holocaustos y el tabernáculo propiamente dicho, y un poco al sur, y estaba hecho de los "espejos de bronce de las mujeres que servían a la puerta de la reunión" *(Ex.* 38, 8). No se da en la Biblia una descripción clara de este lavabo, pero por analogía con la serpiente de bronce del templo, parece que se componía

de dos partes: la parte superior tenía forma de caldera para contener el agua, y la inferior servía de jofaina que podía ser usada por los sacerdotes para lavarse las manos y los pies antes de entrar al tabernáculo, y también para limpiar la carne de las víctimas del sacrificio, los vasos del mismo y los vestidos, si se manchaban. La parte superior tenía probablemente dos aberturas para dejar salir el agua; la base era cuadrada o redonda y de altura moderada.

b) El Tabernáculo propiamente dicho *(Ex.* 26; 36)

El Tabernáculo estaba situado en medio del cuadrado oriental del atrio y formaba un gran rectángulo. Su largo (interior) era de 30 codos y su ancho (interior) de 10. Su armazón consistía en 48 planchas resistentes o tablas de madera de acacia. Cada plancha se hallaba enchapada en oro y tenía 10 codos de largo, 1 ½ de ancho y cerca de ½ codo de espesor. Esta armadura de madera rodeaba el interior por tres lados, pero en el cuarto había columnas y una cortina. Las dos paredes longitudinales contenían 20 planchas cada una; el extremo más corto (o pared oriental) solamente 8, de las cuales las dos de las esquinas medían sólo medio codo. En la extremidad inferior de cada plancha había dos salientes que se ajustaban a dos cavidades de plata, y en el lado exterior había aros de oro, cinco en cada tabla, a través de los cuales se pasaban las barras doradas que mantenían todas las planchas en su lugar y así sujetaban toda la estructura.

El espacio comprendido en este marco de madera estaba dividido en dos partes: el Lugar más Sagrado o el *Sancta Sanctorum* y el Lugar Sagrado. 1º *El Lugar más Sagrado* medía 10 codos de largo, de ancho y de alto, y contenía el arca del testamento. Una cortina especial de colores violeta, púrpura, escarlata y blanco separaba ambos lugares, y estaba adornada con hilos de oro y figuras de querubines. Se sostenía en cuatro postes de madera de acacia cubiertos de oro y colocados a igual distancia entre sí. Estos pilares tenían bases de plata y capiteles de oro. 2º *El Lugar Sagrado* medía 20 codos de largo por 10 de ancho y de alto, y contenía el altar del incien:o, la mesa de los panes de proposición y el candelabro de oro.

La cortina colocada a la entrada del tabernáculo era de la misma clase que la correspondiente al Lugar más Sagrado, pero no estaba decorada con querubines. Se sostenía en cinco columnas de madera de acacia cubiertas de oro que descansaban a su vez en basas o cavidades de bronce. Sólo el Sumo Sacerdote entraba en el Lugar más Sagrado en la Fiesta de la Expiación, pero los sacerdotes ministrantes entraban diariamente al Lugar Sagrado.

El Tabernáculo no tenía techo de madera, pero en su lugar había *cubiertas* extendidas sobre la armazón. Estas cubiertas eran cuatro *(Ex.* 26, 1-14; 36, 8-19). 1ª La más baja o interior consistía en 10 telas tejidas en cuatro colores (violeta, púrpura, escarlata y blanco) con figuras de querubines. Cada una de las diez era de 28 codos de largo y 4 de ancho, y estaban unidas en dos grupos de a cinco, de modo que formaban dos grandes cortinas de las cuales cada una medía 28 codos por 20, y la cubierta entera que formaban juntas era de 40 codos de largo y 28 de ancho. No sabemos cómo se ajustaban las cinco partes separadas de cada mitad, pero nos consta que cada uno de estos dos grupos de a cinco tenía al final de la cortina 50 presillas de color violeta, colocadas frente a frente unas a otras y atadas por medio de 50 broches de oro. 2ª La segunda cubierta era menos preciosa. Estaba tejida de pelo de cabra y compuesta no de 10, sino de 11 cortinas, cada una de las cuales era de 30 codos de largo por 4 de ancho. Su extensión total, por lo mismo, era de 30 codos por 44. Constaba asimismo de dos grupos, el del frente formado de 6 cortinas y el de atrás, de cinco solamente. Estos dos grupos se aseguraban por medio de 100 presillas y 50 broches de bronce, formando un todo. Debe notarse que la mitad de esta cubierta colgaba delante y la otra detrás del tabernáculo *(Ex.* 26, 9-12). Esta cubierta era más larga y más ancha para proteger la interior. 3ª La tercera cubierta estaba compuesta de pieles de carnero teñidas de rojo. No se nos da el tamaño ni su descripción, pero probablemente servía para proteger las otras dos cubiertas. 4ª La cuarta consistía en pieles de *tahash.* Esta palabra parece referirse a algún animal marino como la foca que se encuentra en el Mar Rojo, y no al tejón que vive en hoyos en la tierra. Tampoco se

nos ofrece el tamaño ni descripción alguna de esta cubierta exterior.

Los que sostienen que el Tabernáculo tenía un techo plano (e. g., * Kennedy) insisten en que la primera cubierta estaba colocada longitudinalmente sobre el techo de modo que 10 codos colgaban sobre la pared occidental y llegaban al suelo. En su parte más ancha, 10 codos formaban el techo, quedando 18 codos que colgaban a los lados. Pero debido a las numerosas dificultades que origina esta hipótesis, muchos sabios prefieren la interpretación de * Schick de que el techo era inclinado. La barra del medio (*Ex.* 26, 28; 36, 23) se interpreta como la parhilera, que se extendía 5 codos al frente y 5 detrás del tabernáculo, siendo así de 40 codos de largo y 15 codos sobre la tierra. En el frente o lado este, donde había cinco pilares separados entre sí por una distancia de 5 codos que sujetaban la cortina, el pilar central, de 15 codos de alto, soportaba la parhilera y estaba flanqueado por dos pilares de 10 codos de altura, que a su vez se hallaban protegidos por dos pilares de 5 codos de alto. Así había un pequeño vestíbulo a la entrada del Lugar Sagrado. Una disposición similar de 5 pilares, aunque no se menciona en la Biblia, se supone que existía en el lado occidental. La cubierta interior se habría extendido en ese caso a través de toda la parhilera en una distancia de 40 codos. A lo largo de los costados norte y sur, a cinco codos del Tabernáculo, se colocaron pilares de cinco codos de altura fijados en tierra por medio de cuerdas y estacas. Las diversas cubiertas colgaban oblicuamente a ambos lados del Tabernáculo hasta alcanzar estos pilares y formaban un pasaje cubierto a lo largo de los costados (cf. 1 *Sam.* 3, 3).

Mobiliario del Lugar Sagrado.[2] — Tres objetos principales había en el Lugar Sagrado: el altar del incienso, la mesa para los panes de proposición y el candelabro de oro.

1º El *altar del incienso* (*Ex.* 30, 1-6; 37, 25-28), llamado también el altar de oro, ocupaba una posición central delante de la cortina interior. Tenía cuatro ángulos y estaba hecho de madera de acacia, medía dos codos de alto y un codo de largo y ancho. Tenía una especie de *techo*

[2] Cf. Seisenberger, op. cit., 75 ff.

(*gag*); es decir, un borde elevado corría alrededor de la superficie plana superior, y tenía una guirnalda de oro atada al borde, como en la mesa de los panes de proposición. Bajo la guirnalda a cada lado había dos aros de oro, a través de los cuales se pasaban las barras para transportar el altar. Había cuernos atados a las cuatro esquinas. Todo estaba recubierto de oro. Se ofrecía incienso diariamente en este altar a la mañana y a la tarde. El ritual era el siguiente: un sacerdote tomaba una brasa encendida del altar de los holocaustos y la llevaba en un receptáculo de oro al tabernáculo, mientras otro llevaba el incienso. El primer sacerdote echaba la brasa sobre el altar, y el segundo dejaba caer incienso sobre ella. Entretanto la gente estaba de pie en el patio rezando y luego recibía la bendición del sacerdote. El incienso constaba de cuatro ingredientes: estacte (hebr. *nataf*), uña aromática, gálbano e incienso puro (*Ex.* 30, 34-38), que eran llamados en conjunto *sammim* (e. d., perfumes suaves). Debía tener sabor salado y ser limpio y sagrado (e. d., se esparcía un poco de sal sobre él, como sobre todo lo que se ofrecía en sacrificio); no debía contener ingredientes extraños, y después de mezclado podía usarse solamente en el santuario. Estaba prohibido, bajo pena de muerte, usar el incienso mezclado en esta forma particular para algún propósito profano.

2º La *mesa para los panes de proposición* (*Ex.* 25, 23-30; 37, 10-16) estaba en el lado norte del Lugar Sagrado y a la derecha de la entrada. Era de madera de acacia, medía dos codos de largo, un codo de ancho y codo y medio de alto, y se hallaba completamente cubierta de láminas de oro. En el remate había una moldura de oro (*misgereth*, e. d., cerco), tan ancha como la mano de un hombre, de modo que la superficie de la mesa quedaba debajo de ella y a su alrededor un reborde de oro. Se ataban cuatro aros a los pies de la mesa, a través de los cuales se podían pasar barras para poder llevarla. Estas barras eran también de madera de acacia, recubiertas de oro. Sobre la mesa había siempre doce finos panes de la mejor harina de trigo, llamados panes de proposición, pan perpetuo, pan sagrado o pan de Dios. Estaban ordenados en dos filas de a seis, y Flavio Josefo nos asegura que eran sin levadura. Cada sá-

bado se los retiraba y se los reemplazaba por otros frescos; los sacerdotes comían los panes viejos dentro del santuario (*Lev.* 24, 5-9). En esta ceremonia se quemaba el incienso cerca de los panes (tal vez en el altar del incienso). Los panes se traían en fuentes poco hondas (probablemente dos y se colocaban en orden; el incienso iba dentro de pequeñas tazas. También se traía vino (tal vez solamente el sábado) en jarros especiales, se vaciaba en tazones y luego se ofrecía como libaciones, siendo arrojado al suelo. Todos los vasos accesorios eran de oro puro.

El candelabro de oro (Ex. 25, 31-40; 37, 17-24) estaba hacia el lado sur del Lugar Sagrado, frente a la mesa de los panes de proposición y a la izquierda de la entrada. Se empleó un talento de oro en su construcción. Era un trabajo labrado a martillo o repujado del más fino oro; tenía siete brazos, uno en el medio que se alzaba directamente de la base, y los otros en pares a cada lado de él. El brazo central del candelabro o lámpara descansaba sobre un pedestal llamado en las Santas Escrituras *jarek* (e. d., cadera o lomo); el nombre parece haberse elegido porque tenía probablemente pies más abajo, mientras que la parte superior sugería un cuerpo con los brazos extendidos. En los brazos había adornos como los cálices de las flores, que se componían de un botón y una corola. Estos estaban colocados en el hueco central bajo los puntos de donde los brazos se separaban, y también en la parte en que el hueco se unía a su pedestal. Además, cada brazo lateral tenía tres adornos como los ya descritos, de modo que eran veintidós en total. En los extremos superiores tenían lámparas, pero éstas no formaban actualmente parte del candelabro, y sólo descansaban sobre los siete brazos. Eran probablemente de forma parecida a las lámparas comunes de la antigüedad; es decir, eran ovaladas, teniendo en un extremo una mecha saliente y en el otro un mango para poder llevarlas. En los extremos de los siete brazos había pequeñas depresiones para sostener las lámparas. Estas enviaban su luz al interior, hacia el norte, donde estaba la mesa de los panes de proposición. Todas las mañanas debían sacarse y limpiarse y luego volverse a colocar. En estas lámparas se quemaba sólo el más fino y puro aceite de oliva. Como accesorios se mencionan (*Ex.* 25, 38) despabiladeras de oro y cazoletas donde se apagaban los pabilos cortados.

Mobiliario del Lugar más Sagrado.[3] — El *arca del testamento* o del testimonio se encontraba en el Lugar más Sagrado (*Ex.* 25, 10-22; 37, 1-9). Era un cajón de madera de acacia, cubierto de oro por dentro y por fuera. Su largo era de dos codos y medio, su ancho y alto de un codo y medio. En torno de él iba una moldura de oro. A los cuatro costados había aros de oro, a través de los cuales se pasaban barras doradas por los lados más cortos (cf. 3 *Reyes*, 8, 8) para que al arca pudiera ser transportada; estas barras no debían sacarse jamás. Dentro del arca no había nada más que las dos tablas de piedra, sobre las cuales se encontraban escritos los diez mandamientos (*Ex.* 25, 16; *Deut.* 10, 4 f). Según la *Ep. ad Hebreos* 9, 4, al lado del arca sagrada se guardaba la vara de Aarón y un vaso de maná. En el Deuteronomio 31, 25 f leemos que el libro de la Ley también se encontraba al lado del arca.

Sobre el arca se hallaba el *kapporeth* (e. d., una cubierta de oro puro). Su objeto no era tan sólo cubrir el arca, sino algo mucho más importante. Se deduce del hecho de que era de oro sólido, mientras que el arca era sólo de madera recubierta de oro, y también del mandato según el cual el kapporeth debía ser tan largo y tan ancho como el arca (*Ex.* 25, 17); tratándose sólo de una cubierta habría sido más ordinaria. Su verdadero objeto queda indicado en el *Sancta Sanctorum*, que se llamaba la casa del kapporeth. La palabra *kapporeth* (e. d., propiciatorio o lugar de expiación) deriva del verbo *kipper* que significa "expiar o apaciguar". El kapporeth podía tomarse como el lugar de descanso de Dios. A cada extremo, e inseparable de él, había un querube de oro batido de forma humana, pero con alas que estaban extendidas hacia adentro sobre el arca. Los dos querubes del kapporeth formaban el trono de Dios (cf. 1 *Sam.* 4, 4), del cual el arca era el soporte o pedestal. Se lo denominaba por lo mismo *shekina* (e. d. habitación, casa). Desde este lugar Dios contestó a Moisés y a otros jefes del pueblo cuando le consultaron sobre materias importantes

[3] Cf. Seisenberger, op. cit., 78 f.

(cf. *Ex.* 25, 22). Si se pregunta cómo podemos imaginarnos esta presencia de Dios, de una manera perceptible a los sentidos o intelectualmente, podemos contestar que el objeto del *Sancta Sanctorum* debía perpetuar la memoria de los sucesos ocurridos en Sinaí, y que por esta razón es dado creer que la presencia de Dios fué perceptible en las nubes o en el fuego *(Lev.* 16, 2; *Isa.* 37, 14; 1 *Par.* 13, 6). Sin embargo es improbable que esta presencia fuera percibida siempre; por regla general estaba oculta, y se hacía visible sólo en ocasiones importantes.

Historia del arca. — Después que los israelitas cruzaron el Jordán, Josué colocó el arca en Gálgala *(Jos.* 4, 19). Poco tiempo después fué utilizada en el sitio de Jericó *(Jos.* 6, 4 ff) y en el Monte Ebal *(Jos.* 8, 33). Después de la ocupación permanente de la tierra prometida fué colocada probablemente en Silo junto con el Tabernáculo *(Jos.* 18, 1), donde se encontraría aún 300 a 350 años más tarde en tiempo de Samuel (1 *Sam.* 3, 3). Como excepción fué llevada a Betel durante la guerra de los israelitas con la tribu de Benjamín *(Jueces* 20, 27).

En tiempo de las guerras con los filisteos los israelitas la llevaron a Aphec (1 *Sam.* 4), pero fué capturada por los enemigos, quienes la llevaron a Azoto, Get y Acaron (1 *Sam.* 5). Después de nueve meses fué devuelta y llevada a Betsamés, donde permaneció sólo poco tiempo (1 *Sam.* 6, 12 ff). Luego fué transportada a Cariatiarim (1 *Sam.* 7, 1) donde quedó casi ochenta años.

Aunque el Tabernáculo se encontraba en Nobe al cuidado del Sumo Sacerdote Aquimelec (1 *Sam.* 21), el arca permaneció en Cariatiarim hasta que el rey David, después de haber derrotado a los jebusitas, la transportó (2 *Sam.* 6, 3; 1 *Par.* 13, 6) a la casa de Obebedom el Getita, donde permaneció durante tres meses (2 *Sam.* 6, 11; 1 *Par.* 13, 14). Finalmente fué llevada por David al monte Sión, Jerusalén, y colocada en una tienda especial o tabernáculo (2 *Sam.* 6, 12 ff; 1 *Par.* 15-16), y aquí permaneció hasta que el rey Salomón construyó el templo.

Historia del Tabernáculo. — Después de la ocupación de la tierra prometida por los israelitas el Tabernáculo tuvo tres lugares de asiento permanentes. 1º Fué transportado de Gálgala a Silo *(Jos.* 18, 1), donde Josué distribuyó la tierra a los israelitas por lotes "ante el Señor a la puerta del Tabernáculo del testimonio" *(Jos.* 19-51). Aquí permaneció durante el período de los Jueces (cf. *Jueces* 18, 31; 21, 19; 1 *Sam.* 1, 9; 3, 3) hasta después de la muerte de Helí, cuando Silo fué probablemente destruída por los filisteos (cf. *Jer,* 7, 12; 26, 6; *Ps.* 77, 60). 2º En la época de Saúl y de la huída de David de su corte estuvo en Nobe, donde oficiaban el sumo sacerdote Aquimelec y 85 sacerdotes y se hallaban el ephod, los panes de proposición y la espada de Goliat (1 *Sam.* 21-22). 3º Salomón ofreció varios sacrificios en el altar de los holocaustos en Gabaón donde estaba el Tabernáculo (2 *Par.* 1, 3; 3 *Reyes* 3, 4). Aquí oficiaron Sadoc, de la línea aarónica de Eleazar, y sus hermanos sacerdotes (1 *Par.* 16, 39), mientras que Abiatar, amigo de David, de la línea aarónica de Itamar, y sus hermanos sacerdotes hicieron lo mismo en el arca y en su tabernáculo especial en el monte Sión (cf. 1 *Par.* 16, 37). Cuando Salomón realizó la dedicación del templo los restos del Tabernáculo junto con su mobiliario y vasos fueron guardados en una de las cámaras del templo (3 *Reyes* 8, 4; 2 *Par.* 5, 5).

La escuela crítica moderna. — La escuela crítica moderna, al margen de la Iglesia, afirma que el Pentateuco no favorece la idea de la existencia de un lugar único destinado al culto, sino que proporciona más bien pruebas de un proceso histórico de evolución. El pasaje del Exodo 20, 24-26, tomado del Libro del Testamento y llamado E (e. d. documento elohístico), suponen que es la más antigua de las leyes, que data del siglo IX a. C. (e. d. muchos siglos después de la actuación de Moisés). Sostienen que esta ley permite una multiplicidad de santuarios. El pasaje del Deuteronomio 12, 4-28, llamado D (e. d. documento deuteronómico), dicen estos críticos, es un intento en favor de la centralización del culto en tiempos del rey Josías (622 a. C.). El del Levítico 17, llamado P (e. d. documento sacerdotal), representa la etapa final del proceso de evolución del culto, y reclama la centralización absoluta del culto ante el Tabernáculo, que se supone no ha existido nunca. Esta ley, afirman ellos, fué promulgada en el siglo VI

a. C., después del tiempo del profeta Ezequiel o del destierro babilónico.

Este proceso histórico de evolución supuesto por los críticos racionalistas modernos no puede sostenerse. El pasaje del *Ex.* 20, 24-26 se interesa ante todo por la forma y calidad del altar, y muy secundariamente supone la posibilidad de numerosos santuarios en el futuro. Si esta multiplicidad es simultánea o sucesiva no está indicado en el texto. Según esta ley dada en el primero de los cuarenta años de vida nómada hebrea, ningún individuo debía erigir altares en cualquier parte bajo su sola responsabilidad, sino sólo debían erigirse en aquellos lugares designados por Dios. Durante su permanencia por un año en el Monte Sinaí, mientras se construía el tabernáculo con su altar de holocaustos, se ofrecieron sacrificios a Dios. Aun después de la terminación del Tabernáculo, podían ofrecerse sacrificios en casos individuales en altares de piedra sin labrar *(Ex.* 20, 25 f) y en aquellos lugares revelados por Dios. El hecho de que la calidad de este altar fuera diferente de la del altar de los holocaustos demuestra que se tomaban disposiciones para sacrificios extraordinarios. No puede haber contradicción en que Dios, que dictó una ley general para que el pueblo la observara, ordenase al mismo tiempo que los individuos hicieran sacrificios. A pesar del hecho de que el *Ex.* 20, 24 permite cierta multiplicidad de culto, sucesiva o simultánea, esta misma ley del Testamento inculca cierta unidad del mismo cuando ordena que todos los israelitas varones se presenten tres veces al año ante Jahwe su Dios *(Ex.* 23, 17). Esto puede considerarse como un paso preparatorio a la unidad de culto localizada.

El Levítico 17 prohibe que ningún animal se sacrifique fuera del campamento y del Tabernáculo. Toda matanza debe ser al mismo tiempo un sacrificio ante la puerta del Tabernáculo, el único lugar de culto para los hebreos nómadas. Por tanto, la ley aboga por la centralización del culto. El texto supone la existencia del Tabernáculo, y es ridículo suponer que los sacerdotes durante el destierro babilónico dieran una descripción tan detallada del Tabernáculo para un objeto ficticio. El Tabernáculo fué una realidad histórica, y su existencia en el período anterior a David está claramente demostrada en los libros históricos del Antiguo Testamento, en la arqueología y en otros documentos profanos.

Esta ley del Levítico, que restringe el culto a un lugar determinado, podía ser fácilmente observada por los hebreos que vivían unidos en el desierto, pero sería poco práctica para la gente en la tierra prometida. Para proveer a esta contingencia futura, de que las doce tribus se establecieran en sus territorios, Moisés dió la ley contenida en el Deuteronomio 12, 4-28. Mitigó la exigencia de llevar todos los animales ante el Tabernáculo a fin de ser sacrificados, pero aun esto se practicó más tarde como costumbre piadosa (cf. 1 *Sam.* 14, 32 ff). Especificó que habría un lugar de culto centralizado para todos en una de las tribus *(Deut.* 12, 14). Así, el Deuteronomio 12 es una derivación lógica del Levítico 17, y no al revés, como sostienen los citados críticos. Frecuentemente los autores de los libros de los Reyes indican que la pluralidad de santuarios era contraria a la ley.

Art. 2. El Templo de Salomón

(3 *Reyes* 6-8; 2 *Par.* 3-5; *Ez.* 40-42; 46 Josefo, *Antiq.*, VIII. 3).

Cuando los israelitas tomaron Jerusalén a los jebusitas y obtuvieron posesión completa de la ciudad se proyectó construir un templo al Señor en el Monte Moria, según el mismo plan del Tabernáculo (cf. *Sab.* 9, 8). El rey David reunió gran cantidad de material con este fin (1 *Par.* 29, 2 ff) y lo entregó junto con los dibujos que había preparado según la inspiración divina (1 *Par.* 28, 19) a su hijo Salomón, quién cumplió fielmente los deseos de su padre. Comenzó a construir el templo en el cuarto año de su reinado (968 a. C.) y lo completó en siete años (3 *Reyes* 6).

El lugar fué escogido primero por David (1 *Par.* 22, 1 f) y más tarde por su hijo Salomón (2 *Par.* 3, 1). Aquí en el Monte Moria, en el umbral de Ornan el jebusita, David había visto un ángel y construyó un altar (2 *Sam.* 24, 16 ff; 1 *Par.* 21, 20 ff). Esta montaña ahora artificialmente allanada contiene el célebre santuario mahometano "Haram Esh-Sherif" (e. d. el santuario principal). Sus paredes

externas suman cinco mil pies de largo y dan un área de casi 468.000 pies cuadrados. Casi en el centro de este rectángulo hay otro espacio nivelado con una superficie de cerca de 79.500 pies cuadrados, pero esta construcción es posterior a la destrucción del templo por Tito; dentro de esta área y casi en el centro se encuentra hoy día un edificio llamado "Kubbet es-Sakhra" (e. d. cúpula de la roca),[4] que corresponde al altar de los holocaustos del templo de Salomón.

a) Descripción del templo.[5]

El edificio del Templo se componía de cuatro partes. 1ª El *Sancta Sanctorum* (hebr. *debir)* era de 20 codos de largo, ancho y alto (3 *Reyes* 6, 20; 2 *Par.* 3, 8). 2ª El *Lugar Sagrado* (hebr. *hekal)* era de 40 codos de largo, 20 codos de ancho y 30 de alto. Estos dos lugares comprendían "la casa que el rey Salomón construyó para el Señor", que era de 60 codos de largo, 20 de ancho y 30 de alto (3 *Reyes* 6, 2; 2 *Par.* 3, 3). Una cámara superior, de diez codos de alta estaba situada sobre el *Sancta Sanctorum* (cf. 1 *Par.* 28, 11; 2 *Par.* 3, 9). 3ª Frente a la casa del Templo había un pórtico (hebr. *ulam o elam)* de 10 codos de profundidad (de este a oeste), que corría a lo largo de toda la anchura del edificio (20 codos); nada se dice de su altura en el tercer libro de los Reyes, pero en el 2 *Par.* 3, 4 vemos que era de 120 codos de alto. Esta lectura tal vez se deba a un error de algún copista y difiere de la que dan los Setenta y de las lecturas sirias y árabes. Parece muy probable que la altura del pórtico fuera igual a la de la casa (e. d. 30 codos). 4ª Alrededor de toda la parte externa del templo, excepto al este o al frente, había un *anexo* (hebr. *jazua,* e. d. desplegado) de tres pisos con piezas destinadas a guardar los objetos del culto y al aprovisionamiento general. Las vigas que sostenían estos tres pisos descansaban en hendiduras abiertas en la pared del Templo, y las correspon-

[4] Cf. * Dalman, G., "Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem" (Leipzig, 1912).

[5] Cf. Seisenberger, op. cit., 81 ff; Vincent, H., "La description de Temple de Solomon" en R. B., IV (1907), 515-542; * Davies, T. W., en H. D. B., s. v. Temple.

dientes al pavimento estaban colocadas de manera que no penetraban en ella. No se consigna el grueso de la pared, pero el primer piso tenía su grueso completo, de manera que las piezas del mismo eran de cinco codos de ancho. La pared del templo cedía a cada lado medio codo, de modo que las cámaras del segundo piso eran de seis codos de ancho. De modo parecido, otro medio codo se agregaba a cada lado de la pared del Templo para el entarimado del tercer piso, de modo que las piezas eran allí de siete codos de ancho (3 *Reyes* 6, 5 f). La altura de cada piso era de cinco codos (3 *Reyes* 6, 10). Incluídos los techos y las vigas del pavimento, podemos suponer que todo el anexo era de cerca de dieciocho codos de altura; la casa del Templo mismo, como era de 30 codos de altura, se alzaba considerablemente sobre él. Todas éstas son las medidas internas y no incluyen el grosor de las paredes.

El Lugar Sagrado, pero no el *Sancta Sanctorum,* tenía *ventanas* (3 *Reyes* 6, 4) a lo largo de la pared de la casa y sobre las piezas del tercer piso. El término ventana no debe tomarse en el significado preciso que tiene en la actualidad. Eran aberturas con persianas, como la mayor parte de las ventanas en Oriente, o sea, anchas por dentro y estrechas por fuera.

Tanto el *Sancta Sanctorum* como el Lugar Sagrado tenían *puertas* (3 *Reyes* 6, 31. 34). No se consignan las dimensiones de las mismas en el Templo de Salomón, pero en el Templo de Ezequiel tenían 6 y 10 codos de ancho respectivamente *(Ez.* 41, 2 f). La puerta del *Sancta Sanctorum* era pentagonal, de madera de olivo y dividida en dos mitades. Se entraba al Lugar Sagrado por puertas plegadizas de madera de ciprés, que se doblaban hacia atrás en dos partes a cada lado. Los pilares en ambos lugares eran de madera de olivo. Sobre ambas puertas había figuras de querubines, hojas de palmera y flores abiertas, labradas y recubiertas de oro. El *Sancta Sanctorum* tenía también una cortina (2 *Par.* 3, 14) similar a la que colgaba en otro tiempo en el Tabernáculo, y por lo mismo, es muy probable que las dos hojas de la puerta estuvieran siempre abiertas.

Se supone generalmente que el techo era plano (no en ángulo oblicuo o de dos aguas) por la circunstancia de ha-

ber sido erigidos allí los altares por reyes idólatras (cf. 4 *Reyes* 23, 12).

El templo tenía dos *atrios* (cf. 4 *Reyes* 23, 12). Alrededor del templo estaba el atrio interior con el altar de los holocaustos, llamado también "el atrio de los sacerdotes" (2 *Par.* 4, 9). Se hallaba rodeado de una pared de piedra labrada, cubierta con madera de cedro (3 *Reyes* 7, 12), y estaba pavimentado con losas (4 *Reyes* 16, 17). No se indica la extensión de este atrio. En el templo de Ezequiel el atrio de los sacerdotes era de 100 codos de largo y 100 de ancho. *(Ez.* 40, 47), mientras que el atrio exterior medía 500 codos de largo y 500 de ancho *(Ez.* 42, 30). El atrio exterior o *gran atrio* era diferente del atrio de los sacerdotes o "atrio interno de la casa del Señor" (3 *Reyes* 7, 12). Estaba pavimentado con losas (2 *Par.* 7, 3) y rodeado de una pared de piedra labrada, cubierta de madera de cedro. Este atrio encerraba el palacio de Salomón y otros edificios reales.

Los atrios tenían puertas cubiertas de bronce (2 *Par.* 4, 9) que eran por lo menos tres (cf. *Jer.* 38, 14; 52, 24 y 4 *Reyes* 25, 18, que se refieren a los tres cuidadores de las puertas). La entrada principal era la puerta del norte *(Ez.* 8, 3; 9, 2), probablemente idéntica a "la puerta superior de Benjamín" *(Jer.* 20, 2), "la puerta superior de la casa de Jahweh" (4 *Reyes* 15, 35), y "la puerta del altar, *(Ez.* 8, 5). Una puerta *occidental* se menciona en 1 *Par.* 26, 16. Una puerta del sur, llamada posteriormente "puerta nueva", se hallaba entre el palacio real y el templo *(Jer.* 26, 10; 36, 10; cf. también 1, *Par.* 9, 18).

b) Decoración y mobiliario del Templo.

Todas las paredes del Templo estaban hechas de grandes bloques de piedra (3 *Reyes* 6, 7). Las paredes interiores se hallaban cubiertas con tablas de cedro para que no se viera ninguna piedra (3 *Reyes* 6, 15 f. 18). El techo también se había construído con la misma madera y quizá cubierto de piedra para proteger el edificio de la lluvia (3 *Reyes* 6, 9). El pavimento de piedra estaba cubierto de madera de ciprés (3 *Reyes* 6, 15).

Las paredes interiores del *Sancta Sanctorum* y del Lugar Sagrado estaban adornadas con entalladuras de flores abiertas y en botón (3 *Reyes* 6, 18), con querubines y hojas de palmera (3 *Reyes* 6, 29 f) en relieve y profusamente recubiertas de oro (3 *Reyes* 6, 20 ff). Aun el mismo suelo de ambos lugares estaba cubierto de oro (3 *Reyes* 6, 30). Según el 2 de los Paralipómenos 3, 8, la cantidad de oro utilizada en el *Sancta Sanctorum* era equivalente a 600 talentos.

En el pórtico había dos *pilares de bronce.* El que estaba a la derecha de la entrada del templo se llamaba *Jachin,* es decir, "Él (Dios) establecerá"; y el que se hallaba al lado izquierdo se llamaba *Booz,* es decir, "En Él (Dios) está la fuerza" (3 *Reyes* 7, 21; 2 *Par.* 3, 17). Fueron fundidos en el valle del Jordán en el vado de Adamah entre Sucot y Sartam (3 *Reyes* 7, 46) por Hiram Abí, cuyo padre, que fué un artesano de Tiro (3 *Reyes* 7, 14), y cuya madre, de la tribu de Dan (2 *Par.* 2, 14), vivían en la tribu de Neftalí (3 *Reyes* 7, 14).

Estos dos pilares de bronce fundido tenían 18 codos de alto (3 *Reyes* 7, 15; el error de un copista en 2 *Par.* 3, 15 les hace llegar a 35 codos) y 12 de circunferencia (3 *Reyes* 7, 15). Por dentro eran huecos (no como los pilares de bronce de los asirios rellenados con troncos de árboles), pero el metal era de cuatro dedos de grueso *(Jer.* 52, 21). Los dos se hallaban rematados por capiteles de 5 codos de altura (3 *Reyes* 7, 16; 2 *Par.* 3, 15), pero no se encuentra mención alguna respecto a la base o pedestal. Cada capitel, de forma de globo (3 *Reyes* 7, 42), estaba ricamente adornado con un trabajo de malla y dos filas de cien granadas dispuestas de tal modo que cuatro de ellas se apoyaban firmemente en los capiteles, mientras el resto en cuatro grupos de veinticuatro colgaban sueltas como una cadena (3 *Reyes* 7, 16-19; 2 *Par.* 3, 16; *Jer.* 52, 23). El remate de los capiteles en forma de flor de loto era un adorno de 4 codos de altura (3 *Reyes* 7, 19-22). Por el texto no podemos determinar claramente si este último adorno debía considerarse como la parte superior del capitel o sólo como un agregado puesto sobre él.

El *mar de fundición* (3 *Reyes* 7, 23-26; 2 *Par.* 4, 2-6)

era un gran vaso cilíndrico o recipiente redondo situado en el atrio entre el templo y el altar, hacia el sur. El recipiente mismo era de cinco codos de alto, 10 de diámetro y 30 de circunferencia. Este lavabo era del grosor de una mano, y su borde estaba encorvado hacia el exterior en forma de cáliz (3 *Reyes* 7, 26; 2 *Par.* 4, 5). En el texto no se menciona el modo como se hacía salir el agua. Bajo el borde había dos filas de coloquíntidas en relieve, fabricadas al mismo tiempo que el lavabo; diez coloquíntidas por cada codo alrededor de la circunferencia del "mar" (3 *Reyes* 7, 24; 2 *Par.* 4, 3). Esta vasija era usada directa o indirectamente por los sacerdotes para lavar sus manos y pies, y también la carne de las víctimas. La capacidad de este lavabo era de 2.000 baños de agua (3 *Reyes* 7, 27; pero 2 *Par.* 4, 5 señala 3.000 baños), es decir, cerca de 19.600 galones o 72.800 litros. Este mar de fundición descansaba sobre doce bueyes del mismo metal que estaban en cuatro grupos frente a los cuatro puntos cardinales (3 *Reyes* 7, 25; 2 *Par.* 4, 4). El rey Acaz (736-728 a. C.: 4 *Reyes* 16, 17) retiró los bueyes de fundición debido a su valor, y puso el "mar" sobre el pavimento de piedra.

Había diez *lavabos de bronce* (3 *Reyes* 7, 27-39; 2 *Par.* 4, 6), cinco de los cuales estaban en el lado derecho del templo y los otros cinco en el lado izquierdo (3 *Reyes* 7, 39). Estos lavabos se componían de tres partes: la base o pie, las ruedas y el recipiente. La base era una caja cuadrangular de cuatro codos cuadrados en la parte superior y 3 codos de alto (3 *Reyes* 7, 27), y estaba hecha de paneles o bordes horizontales y anaqueles o travesaños verticales, decorados con leones, bueyes, querubes y guirnaldas en relieve (3 *Reyes* 7, 28 f). En la parte superior de esta base había un círculo (3 *Reyes* 7, 35) o una boca de forma cilíndrica (3 *Reyes* 7, 31) cuya medida externa era de 1 ½ codos al través, y la medida interna 1 codo, mientras estaba levantado ½ codo sobre la base propiamente dicha (3 *Reyes*, 7, 31. 35). En los ángulos había pilares, cuyas extremidades inferiores formaban los pies en los que se introducían los ejes de las ruedas (3 *Reyes* 7, 30). La segunda parte del lavabo consistía en 4 ruedas de bronce (3 *Reyes* 7, 30) de 1 ½ codos de alto (3 *Reyes* 7, 32), que estaban

totalmente debajo de la base del lavabo. De este modo, los lavabos podían ser transportados de acá para allá cuando era necesario, y podía llevarse la carne al mar de fundición y al altar. La tercera parte consistía en el recipiente de cuatro codos de diámetro (3 *Reyes* 7, 38) y poco más de 1 codo de alto; éste tenía una capacidad de 40 baños (e. d. 392 galones). Estos recipientes se empleaban en lavar la carne de las víctimas (2 *Par.* 4, 6). Aun cuando estaban fabricados en bronce, esto no excluye la posibilidad de que la mayor parte del interior fuera de madera, ya que el rey Acaz retiró los paneles de bronce sin destruir los lavabos.

En el patio interior se encontraba también el *altar de bronce de los holocaustos,* de 20 codos de largo y ancho y 10 codos de altura (3 *Reyes* 8, 64; 4 *Reyes* 16, 14; 2 *Par.* 4, 1). En el diseño se parecía al de Moisés, y estaba lleno por dentro de tierra y de piedras. Probablemente tenía varias salientes, en la más alta de las cuales se paraban los sacerdotes oficiantes. Debe haber tenido también escaleras por lo menos en el lado este (cf. *Ez.* 43, 17).

En el Lugar Sagrado había: 1º, *el altar del incienso* cerca de la cortina, que era de madera de cedro recubierta de oro; 2º, *diez candelabros de oro,* que llevaban siete lámparas cada uno, ordenados de a cinco a lo largo de las paredes norte y sur respectivamente; 3º, *diez mesas de panes de proposición,* cinco a cada lado. No tenemos información en lo que se refiere al tamaño y forma de estos objetos; sin duda diferían sólo en tamaño de los del Tabernáculo.

En el *Sancta Sanctorum* estaba *el arca del Testamento.* Al parecer no se hizo una nueva, sino que el arca de Moisés con el kapporeth y los dos querubines sobre él fueron transportados al Templo (3 *Reyes* 8, 1 ff; 2 *Par.* 5, 2 ff). Sin embargo, cerca del arca había dos querubines grandes (3 *Reyes* 6, 23-28), es decir, figuras de ángeles en forma humana, hechos de madera de olivo recubierta de oro, montando guardia en ella. Cada figura era de 10 codos de altura y tenía alas de 5 codos de largo. Un ala estaba extendida hacia atrás y tocaba la pared; la otra se elevaba hacia adelante como para encontrar la correspondiente ala del otro querube sobre el kapporeth. Las figuras estaban en posición recta con sus caras vueltas hacia la entrada (2 *Par.* 3, 13).

Las barras para llevar el arca, que jamás debían ser movidas, se proyectaban de modo que sus extremos pudieran reconocerse a través de la cortina (3 *Reyes* 8, 8).

El Templo de Salomón duró 375 años (961-586 a. C.), y se utilizó en los menesteres para los que estaba destinado durante todo el tiempo de los reyes de Judá. En el año 586 a. C. fué saqueado por los babilonios y quemado junto con la ciudad de Jerusalén. Las vasijas sagradas y el mobiliario, como eran de materiales preciosos, fueron llevados a Babilonia.

Art. 3. El Templo de Zorobabel

(1 *Esdras* 1; 3; 6).

El templo erigido por los judíos después de su regreso del destierro babilónico se llama "el templo de Zorobabel". En el año 536 a. C. Ciro, rey de los persas, promulgó un decreto real en favor de los judíos. Contenía las siguientes cláusulas de importancia: a) se concedía permiso a todos los judíos del imperio persa para que regresaran a su tierra natal; b) se les permitía reconstruir el templo (1 *Esd.* 1, 2 ff; 6, 2); c) se especificaban con ese objeto las medidas y los materiales (1 *Esd.* 6, 3 f); d) los gastos ocasionados por la construcción del templo deberían ser pagados por el tesoro persa (1 *Esd.* 6, 4); e) todas las vasijas de oro y de plata quitadas por los babilonios debían ser devueltas a los judíos (1 *Esd.* 6, 5); f) todos los judíos debían contribuir libremente a la obra del templo (1 *Esd.* 1, 4).

Habiendo retornado a su tierra natal bajo la jefatura de Zorobabel (1 *Esd.* 2, 2), de la familia real de David, muchos judíos repusieron inmediatamente el altar de los holocaustos en su base primitiva y renovaron los sacrificios diarios desde el primer día de Tishri , es decir, septiembre-octubre (1 *Esd.* 3, 1-6). Al segundo año del regreso comenzaron a reunir materiales para la construcción del templo (1 *Esd.* 3, 8). Apenas pusieron los primeros cimientos (1 *Esd.* 3, 9-13), cuando los samaritanos, cuya cooperación había sido rechazada, consiguieron impedir la terminación del trabajo (1 *Esd.* 4, 1-5). Después de 15 años Zorobabel, animado por los profetas Ageo y Zacarías (1 *Esd.* 5, 1), consiguió reanudar la construcción durante el reinado del rey Darío I (521-486 a. C.). Desde entonces se llevó a cabo el trabajo con gran celo, y después de cuatro años y medio el templo estuvo listo para la consagración (516 a. C.: 1 *Esd.* 6, 14-18).

En *Esdras* 6, 3 se ve que el templo nuevo, de 60 codos de alto y 60 de ancho, tenía una amplitud mayor que el de Salomón, pero no era tan hermoso. El *Sancta Sanctorum* estaba vacío, ya que faltaba el arca del testamento (cf. 2 *Mac.* 2, 4-7). Se colocó una piedra en el lugar donde había estado antes el arca, y sobre ella el sacerdote ponía el incensario el día del Perdón. En el Lugar Sagrado había un altar del incienso, un candelabro de oro y una mesa para los panes de proposición (1 *Mac.* 1, 23. 4, 49). En el atrio de los sacerdotes había un altar del holocausto construído de piedra (1 *Mac.* 4, 38 ff) y un lavabo (*Sir.* 50, 3). Este atrio estaba rodeado de otro mayor destinado al pueblo (1 *Mac.* 4, 38-48), el cual con el tiempo fué fortificado (*Sir.* 50, 1 f; 1 *Mac.* 6, 7-51 ff; 13, 52).

En el año 169 a. C. Antíoco IV Epifanes saqueó el templo de Jerusalén (1 *Mac.* 1, 21-29; 2 *Mac.* 5, 11-21) y lo profanó mediante el culto de dioses falsos (1 *Mac.* 1, 62; 2 *Mac.* 6, 2 ff). Judas Macabeo, después de derrotar a los sirios, reparó los edificios, repuso algo del mobiliario que había sido destruído y volvió a hacer consagrar el templo el 25 de Casleu (diciembre; cf. 1 *Mac.* 4, 36 ff; 2 *Mac.* 10, 1 ff). Este fué el origen de la fiesta de la Encenia o Dedicación (cf. *San Juan* 10, 22). Por esta época se agregaron grandes fortificaciones al templo; sin embargo fué tomado nuevamente por los romanos en tiempo de Pompeyo (63 a. C.), y también por Herodes el Grande, quien con ayuda de tropas romanas capturó Jerusalén y arrasó el templo (37 a. C.).

Art. 4. El Templo de Herodes

(Josefo, *Antiq.*, XV, 11; Idem, *Bella Jud.*, V, 5; opúsculo *Middoth*).

En el siglo XVIII de su reinado (20-19 a. C.), Herodes el Grande comenzó a restaurar el templo de Zorobabel, y en año y medio toda la casa del templo fué terminada por los

sacerdotes. En la construcción de los patios se emplearon ocho años, pero el trabajo en los edificios circundantes continuaba aún en vida de Nuestro Señor, y finalmente fué completado en tiempos del procurador Albino (62-64 d. C.). Apenas estuvo acabado fué destruído por Tito el año 70, cumpliéndose así la profecía de Nuestro Señor.

El área del templo de Herodes correspondía exactamente con el actual Haram esh-Sherif, y estaba rodeada de una alta pared. Había varias puertas que comunicaban con este cercado. En el lado este había sólo una puerta, llamada Susán (cf. *Reyes* 11, 6; 2 *Par.* 23, 5; 2 *Esd.* 3, 31), erróneamente identificada con la moderna Puerta de Oro. A través de esta puerta se llevaba la víctima propiciatoria y por ella pasó Nuestro Señor al entrar en el templo el domingo de Ramos. Al lado norte había una puerta llamada Tadi. Al lado occidental había cuatro puertas: la primera hacia el norte, la segunda llamada Kiponos (ahora, Bab es-Silseleh, de la cual queda "El Arco de Wilson"); la tercera (ahora llamada la Puerta de Barclay) llevaba a un camino que descendía al valle Tyropeón; la cuarta cerca de la esquina sudoeste (ahora llamada el Arco de Robinson) conducía al palacio del rey. Al lado sur estaban las dos puertas Hulda: la primera, una puerta doble, hacia el oeste, y la segunda, una puerta triple, hacia el este. Restos de estas últimas puertas se encuentran aún en las construcciones subterráneas abovedadas en el lado sur del Haram.

El patio exterior es comúnmente conocido como "el Atrio de los Gentiles", porque tanto los judíos como los gentiles legalmente impuros podían entrar allí. Este atrio estaba pavimentado con piedras de diversos colores, y sus paredes se hallaban rodeadas de pórticos o claustros. El pórtico real del sur era el más precioso. La columnata del sur era cuádruple y constaba de 162 columnas. Estas formaban tres alas: un ala media de 45 pies de ancho y 100 de alto, y dos alas laterales de 30 pies de anchura y 50 de altura. Las columnas con sus bases y capiteles corintios eran de 27 pies de altura y tan gruesas que se requería tres hombres para abrazarlas. A lo largo del lado este se hallaba el Pórtico de Salomón (cf. *Juan,* 10, 23; *Actos* 3, 11; 5, 12), llamado así porque o contenía partes de él o había sido construído sobre

el mismo lugar. Este pórtico y los de los costados este y oeste tenían dos alas con dos hileras de columnas. Los techos de estos claustros estaban cubiertos de madera de cedro. En estos claustros se construyeron varias piezas pequeñas. En ellos se instruía al pueblo, y los compradores, vendedores y agentes de cambio instalaban sus quioscos (cf. *Juan* 2, 14; *Mat.* 21, 12).

Una *balaustrada* de piedra (hebr. *soreg),* de tres codos de altura, rodeaba un anteatrio más alto, donde se ponían avisos en griego y en latín prohibiendo a todo extranjero bajo pena de muerte la entrada al atrio interior (cf. *Actos* 21, 26 ff).

Catorce escalones llevaban al área plana (hebr. *hel,* e. d. pequeña fortaleza, pared), que formaba una terraza de 10 codos de ancho. Este atrio delantero rodeaba las paredes del atrio interior.

El "atrio interior" estaba rodeado de una pared de 40 codos de altura en el exterior y 25 en el interior, ya que adentro el terreno era más elevado. Cinco escalones y un camino inclinado llevaban del terreno bajo al más alto. Esta pared tenía nueve puertas, de las cuales seis llevaban al atrio interior occidental y tres al atrio interior oriental, o atrio de las mujeres. En el lado norte tres llevaban al atrio de los hombres y una al de las mujeres. Un arreglo similar de cuatro puertas existía en el lado sur. En el lado este se entraba a este patio por la puerta de Nicanor, llamada también la Puerta Hermosa *(Actos* 3, 2. 10). Las otras puertas tenían portales de 30 codos de altura y 15 de ancho; pero la puerta de Nicanor era de 50 codos de alto y 40 de ancho, y estaba hecha de bronce corintio. Estos portales tenían grandes espacios libres dentro de los 30 codos y piezas a cada lado. Sobre las puertas había piezas superiores, que hacían que las puertas parecieran torres. Delante de las puertas mismas había dos pilares, de doce codos de circunferencia.

El atrio interior estaba dividido en dos partes por una muralla. La parte oriental era el *atrio de las mujeres,* de 135 codos de largo y ancho, en el cual se admitían mujeres y hombres. En los cuatro ángulos de este atrio había cuatro celdas, y dentro del mismo se hallaban distribuídas trece cajas *(corbona)* destinadas a recibir contribuciones para el

templo (cf. *Lucas* 21, 1; *Juan* 8, 20). Quince escalones llevaban del lado occidental del atrio de las mujeres a otra puerta que estaba al mismo nivel que el atrio interior occidental. Esta porción occidental, de 187 codos de longitud (este a oeste) y 135 codos de anchura incluía el atrio de los hombres y el de los sacerdotes.

El *atrio de los hombres o de los israelitas* era de 11 codos de ancho y rodeaba al de los sacerdotes por todas partes menos por el lado oeste. Aquí se hallaban los levitas cantores y músicos; aquí también los israelitas que representaban a la nación en los sacrificios. El primer nacido (cf. *Lucas* 2, 22) y los primeros frutos eran también ofrecidos en este lugar. Había varias celdas en este atrio destinadas a guardar los materiales necesarios para el sacrificio.

El *atrio de los sacerdotes* estaba separado del de los hombres por una pared de piedra de 1 codo de altura, y era de 176 codos de largo y 135 de ancho. Dentro de esta área se hallaba el altar del holocausto y el mar de fundición. El *altar del holocausto,* de 50 codos de largo y ancho y 15 de altura, estaba hecho de piedra sin labrar y tenía sus ángulos en forma de cuernos. Al norte de este altar había veinticuatro anillos fijos en tierra para atar a los animales destinados al sacrificio, ocho mesas de mármol para lavar las partes de las víctimas y ocho pilares para desollarlas. Hacia el suroeste del altar estaba situado "el mar de fundición" y lleno de las aguas que venían de los estanques de Salomón.

Al *templo* propiamente dicho, situado en terreno más alto, se llegaba por medio de doce escalones. Construído de inmensos bloques se hallaba ricamente dorado por dentro y por fuera. Constaba de un pórtico, del Lugar Sagrado, del *Sancta Sanctorum* y de un anexo. El *pórtico* era de 100 codos de largo y ancho y 11 de profundidad (de este a oeste); la entrada era de 70 codos de alto y 20 ancho. Sobre esta entrada Herodes colocó un águila dorada, emblema romano. El *Lugar Sagrado* era de 40 codos de largo, 20 de ancho y 60 de alto: contenía el altar del incienso, una mesa para los panes de proposición y un candelabro; estos dos últimos objetos fueron llevados de vuelta a Roma por Tito como trofeos de guerra.

Sus puertas de oro compuestas de dos partes eran de 45 codos de altura y 16 de ancho. Se dejaban abiertas; pero delante de ellas había una cortina babilónica hermosamente bordada. El *Sancta Sanctorum* era de 20 codos de largo y ancho y de 60 codos de alto, y no contenía otra cosa que una piedra que marcaba el lugar donde el arca estuvo en otro tiempo. Separando este lugar del llamado Lugar Sagrado había una hermosa cortina, que fué partida en dos a la muerte de Cristo (*Mat.* 27, 51). Alrededor de la parte externa del templo, excepto al este y al frente, había un anexo que contenía tres pisos de piezas pequeñas, en número de treinta y ocho. La altura de este anexo era de 60 codos. El techo era probablemente de dos aguas y bajo, con clavos dorados en él para impedir que los pájaros lo ensuciaran.

Art. 5. Otros templos dedicados a Jahweh

El Templo samaritano. — Los samaritanos y su secta nacieron a la caída de Samaria en 722 a. C., cuando esta ciudad fué destruída por Sargón II y la mayoría de los habitantes del reino del norte fueron llevados a Asiria en calidad de cautivos. La tierra fué entonces colonizada por extranjeros (4 *Reyes* 17, 24), pero se envió de vuelta a un sacerdote de Israel para enseñar al pueblo a adorar a Jahweh (4 *Reyes* 17, 27 f; cf. también Josefo, *Antiq.*, IX, 14, 3). Durante el mando de Zorobabel (536-516 a. C.) sobre esta población mixta, los samaritanos desearon demostrar su solidaridad religiosa con los judíos ofreciéndoles ayudarles a reconstruir el templo de Jerusalén, pero su ayuda fué rechazada (1 *Esd.* 4, 1 ff). En tiempo de Nehemías (cerca del 430 a. C.) debieron remediarse ciertos abusos provenientes de matrimonios mixtos, y con este fin se expulsó de la comunidad al hermano del sumo sacerdote Jadua, Manasés, quien había contraído matrimonio con la hija del sátrapa persa Sanballat II, y había rehusado abandonarla (2 *Esd.* 13, 28; Josefo, *Antiq.*, XI, 7-8). Manasés entonces construyó un templo en el Monte Garizim [6] cerca de Siquem, el cual fué

[6] Josefo (*Antiq.*, XIII, 9, 1) liga íntimamente la construcción de este templo con Alejandro el Grande, cerca de cien años después de Nehemías.

destruído el año 129 a. C. por el rey macabeo, Juan Hyrcano (135-104 a. C.).

Templos judíos en Egipto. — En los siglos VI y V a. C. había una colonia militar judía en la fortaleza Jeb de la isla *Elephantine*, cerca de la moderna Asuán. Aquí los judíos erigieron un santuario con un altar que fué dejado en pie por el persa Cambises cuando invadió Egipto (525 a. C.). Se llamaba el "santuario del dios Jaho (Jahweh) de la ciudad de Jeb". Durante la ausencia del sátrapa persa Arsames, un oficial persa de menor graduación, instigado por los sacerdotes egipcios de Chnub, destruyó el templo (411/410 a. Cristo).

En el siglo II a. C. Ptolomeo VI Filométer (180-170 a. C.) permitió a Onías, hijo del sumo sacerdote judío Onías (2 *Mac.* 3-4), y a sus continuadores que habían sido desterrados de Jerusalén, que construyeran un templo en *Leontópolis*, lugar próximo a Heliópolis cerca de la moderna El Cairo. Aquí se estableció un culto religioso formal que duró hasta el año 73, en que Vespasiano ordenó se cerrara el templo y trató de impedir que los judíos formaran concentraciones numerosas en ninguna parte.

Art. 6. Las sinagogas

Bibliografía. — Felten, J., "Neutestamentlische Zeitgeschichte", I (3 ed., Regensburgo, 1925), 384-400; * Schürer, E., "Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", II (4 ed., Leipzig, 1907), 498-536; * Kohl-Watzinger, "Antike Synagogen in Galiläa" (Leipzig, 1916); * Bacher, W., en H. D. B., s. v. *Synagogue;* * Kohler, K., "The Origins of Synagogue and Church" (Nueva York, 1929); * Sukenik, E. L., "Ancient Synagogues in Palestine and Greece" (Oxford, 1934); Fonseca, L. G., "De antiquis Synagogis in Galilæa", en V. D., VIII (1928), 93-96.

La palabra *sinagoga* deriva del significado griego "una reunión (de hombres)", y en los Setenta equivale al hebreo *qahal* o *edah*. Parece muy probable que la sinagoga no existiera en los períodos anteriores al destierro, sino que su historia depende hasta cierto punto de los escribas. Se originó en el exilio babilónico, cuando los judíos, separados del templo y de sus sacrificios, empezaron a estudiar celosamente la Ley y a tratar de vivir en la medida de lo posible

cumpliendo sus reglamentos (cf. *Ex.* 8, 1; 14, 1; 20, 1). Este movimiento recibió indudablemente gran aliento por parte de Esdras en Palestina (cf. 2 *Esd.* 8, 1 ff; 9, 1 ff; 13, 1 ff).

Las sinagogas fueron construídas a expensas de la comunidad judía o bien se debían a una donación piadosa (cf. *Lucas* 7, 5). En tiempo de Nuestro Señor se encontraron en toda Palestina, en Nazaret, Cafarnaún, Dora, Cesarea, Tiberíades, etc. Inmediatamente antes de la destrucción de Jerusalén por Tito se dice que esta ciudad tenía 394 (Talmud babilónico) o 480 (Talmud de Jerusalén). Fuera de Tierra Santa se erigieron en Babilonia, Siria,[7] Asia Menor, Alejandría y Roma. Por tanto, Filón apenas exagera cuando escribe que había un lugar judío de oración en cada ciudad (*Vita Mosis*, 3, 27).

De las ruinas de las sinagogas existentes en Galilea, que no se remontan más allá del siglo II, se deduce que aparentemente eran de forma cuadrangular. Había una entrada principal y dos puertas laterales más pequeñas. Algunas tenían también pórticos. El interior estaba dividido en varias naves por hileras de pilares.

El mueble más importante de la sinagoga era el *armario* (hebr. *tebah*) o caja, en que se guardaban los rollos de pergamino de las Sagradas Escrituras envueltos en lienzos. En el centro de la sinagoga había un púlpito elevado en donde se leían las Escrituras. Para la reunión de los fieles había asientos, algunos de los cuales eran más prominentes que los otros (cf. *Mat.* 23, 6). El talmud también hace mención de un escritorio especial para la lectura, lámparas y aceite.

El oficial más importante era el "jefe de la sinagoga"

[7] Excavaciones recientes en Dura-Europos han traído a luz una sinagoga del 245-256 con pinturas murales de escenas bíblicas y personas. Cf. * Rostovtzeff, * Bellinger, * Hopkins y * Welles, "The Excavations ad Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters" (Nueva Haven, 1936); Du Mesnil du Buisson, en R. B., XLV (1936), 72-90 y en Biblica XVIII (1937), 153-173, 458 f; O'Rourke, J. J., en *Biblica*, XVIII (1937), 249-252; Vincent, H., en R. B., XLIII (1934), 546-567; de Vaux, R., en R. B., XLVII (1938), 383-387; Vennemer, C., en V. D., XVII (1937), 280-288; Ruwet, J., en V. D., XIX (1939), 366-370; * Kraeling, E. G., en B. A. S. O. R., LXXVIII (1940), 12-18.

(Marcos 5, 22). Él era responsable del mantenimiento del orden *(Lucas* 13, 14) y determinaba la persona que debía dirigir el culto público *(Actos* 13, 15). La expulsión del seno de la comunidad ya temporal ya perpetua *(Lucas* 6, 22; *Juan* 9, 22; 12, 42; 16, 2) y el castigo de los azotes *(Mat.* 10, 17) parecen haber sido determinados por los antepasados. Cada sinagoga tenía su servidor (hebr. *hazzan)*, cuyo deber era llevar las Escrituras a los lectores y traerlos de vuelta al armario *(Lucas* 4, 20). Él llamaba al sacerdote cuando era el momento de pronunciar la bendición. Podía leer las Escrituras o dárselas a otro para que las leyera. A veces actuaba dirigiendo las oraciones, si bien este oficio podía ser desempeñado por cualquier miembro calificado de la congregación. Era el maestro de escuela o su ayudante, y tenía a su cargo el ejecutar la sentencia de azotes.

El culto público se tenía generalmente en las mañanas del sábado y días de fiesta, y asimismo los lunes y jueves. Por lo menos se necesitaban diez miembros varones para los servicios religiosos, que consistían principalmente en la lectura de la Ley y en su interpretación. La Mishna recuerda que el servicio divino consistía en la recitación del Shema *(Deut.* 6, 4-9; 11, 13-21; *Num.* 15, 37-41), de la oración *(Shemone-Esre,* e. d. dieciocho bendiciones), en la lectura de la Ley y de los profetas (seguida de una exposición del texto o sermón) y en la bendición.

Capítulo II

PERSONAS SAGRADAS

Bibliografía. — Linder, J., "Geschichte des Alten Bundes" (Klagenfurt, 1913); Seisenberger, M., "Practical Handbook for the Study of the Bible" (Nueva York, 1933), 90-105.

Art. 1. El Sacerdocio del Antiguo Testamento en general

El sacerdote es el mediador entre Dios y el hombre. Es escogido por Dios para ofrecer los dones y sacrificios del pueblo a Dios y para obtener gracias y bendiciones del Todopoderoso en favor del pueblo *(Hebr.* 5, 1-4). Quienquiera que se sienta llamado a esta sublime misión es tomado de entre los hombres, se convierte de un modo especial en propiedad de Dios y está destinado a su ministerio. Sólo el sacerdote tiene poder para actuar como mediador entre Dios y el hombre *(Hebr.* 5, 4). Por eso, cuando Coré y sus seguidores rebeldes quisieron asumir la misión sacerdotal sin haber sido legalmente llamados, se les castigó severamente *(Num.* 16).

Existió una especie de sacerdocio antes del período mosaico. En un principio, cada uno era el ministro de su propio sacrificio; así Caín y Abel *(Gen.* 4, 3 f), Noé *(Gen.* 8, 20), Jacob *(Gen.* 33, 20; 35, 1) y Moisés *(Ex.* 17, 15; 24, 6 ff; 29, 1 ff). De los patriarcas leemos que Abrahán, Isaac y Jacob construyeron altares, y está afirmado explícitamente que tanto Abrahán como Jacob hicieron sacrificios. El hijo podía dar principio al sacrificio solamente después de haberse convertido en jefe de familia (comparar *Gen.* 28, 18 con 31, 15) o jefe de tribu (e. g. Melquisedec y Jetró), y podemos encontrar rasgos de ello, aun después de la institución del sacerdocio levítico, en el hecho de que el cabeza o jefe de familia debía matar el cordero pascual *(Ex.* 12, 3).

Israel debía presentarse como un pueblo unido y adorar a Dios con sacrificios y dones. Él eligió para su servicio la tribu de Leví, y de esta tribu la familia de Aarón fué escogida para la función del sacerdocio. La razón de la elección de esta tribu dependía del libre albedrío de Dios (*Num.* 18, 6 f), y ella se mostró digna de este ministerio al unirse sus miembros a Moisés para suprimir el culto al becerro de oro (*Ex.* 32).

No todos los miembros de la tribu de Leví participarían en igual grado en los servicios divinos. El sacerdocio fué conferido exclusivamente a Aarón y a sus descendientes varones (*Ex.* 28, 1); los otros miembros de la tribu debían servir como ministros de los sacerdotes. Además, Aarón y sus sucesores fueron designados para el sumo sacerdocio, y así apareció una triple distinción dentro de la tribu. Primero estaban los *levitas,* es decir, los miembros laicos de la tribu, que debían actuar como ayudantes de los sacerdotes. En segundo lugar, los *sacerdotes,* esto es, todos los descendientes varones de Aarón y sus hijos. En tercer lugar, se hallaba el *sumo sacerdote,* a saber, el primogénito de Aarón y su sucesor de acuerdo al derecho del primogénito.

Esta división jerárquica tripartita se hallaba también de acuerdo con la división triple del Tabernáculo; los levitas podían entrar sólo al atrio interior, mientras que los sacerdotes podían también ejercer sus funciones en el Lugar Sagrado. Sólo el sumo sacerdote podía penetrar en el *Sancta Sanctorum.*

a) Los levitas

Elección. Leví, el fundador de la tribu, tercer hijo de Jacob por Lía, tuvo tres hijos, Gerson, Caat y Merari (*Ex.* 6, 16-25; *Num.* 26, 57-61), de modo que la tribu se dividió en tres partes: los gersonitas, los caatitas y los meraritas.

Fueron seleccionados para ocupar el lugar de los primogénitos de los israelitas, para convertirse de un modo peculiar en propiedad privada de Dios (*Num.* 3, 41), y para cuidar de su servicio. Por razón de la muerte del primogénito de los egipcios y el rescate del primogénito de los israelitas, Dios había obtenido un derecho particular sobre el primogénito de Israel, y en consecuencia pidió su dedicación y santificación (*Num.* 3, 13; 8, 17). Posibles disturbios en el mantenimiento de la familia pueden haber sido la razón de que la tribu de Leví fuera sustituída en el honor de ocupar el lugar del primogénito. Se ordenó a Moisés que hiciera un censo de todos los levitas varones de un mes para arriba. El número de primogénitos no levitas fué de 22.273 y el de los levitas de 22.000 (*Num.* 3, 39-43). Estos levitas habían de tomar el lugar del primogénito, y los 273 excedentes debieron ser redimidos por 5 shekels cada uno; este precio de rescate, de 1.365 shekels, sería dado a Aarón y a sus hijos (*Num.* 3, 46-51). De estos levitas los que estaban en la edad de 30 a 50 años llegaban a 8.580 (2.750 caatitas, 2.630 gersonitas, y 3.200 meraritas), y fueron elegidos para el ministerio (*Num.* 4, 34-49).

Consagración. Antes de que los israelitas partieran del monte Sinaí, los levitas fueron solemnemente consagrados al Señor (*Num.* 8, 5-22). Fueron rociados con el agua de la purificación y tuvieron que rasurarse la cabeza y lavar sus ropas. Después que estuvieron limpios, los representantes del pueblo pusieron sus manos sobre ellos en señal de que la nación ofrecía los levitas a Dios como posesión suya. La presentación actual al Señor fué hecha por el mismo Aarón (*Num.* 8, 11). El rito de la consagración concluyó con el sacrificio de dos bueyes y el ofrecimiento de una comida. Los levitas debían poner sus manos sobre las cabezas de los bueyes, los cuales fueron entonces sacrificados, uno en sacrificio expiatorio y el otro en holocausto. Después de esta ceremonia los levitas entraron a cumplir sus deberes.

La consagración de los levitas en el monte Sinaí parece haber sido aceptada en todas las épocas, y no se hace mención en la Biblia de una nueva consagración. El ministerio de los levitas en el santuario fué hereditario.

Deberes. Los levitas debían realizar todos los oficios que no estaban reservados a los sacerdotes. Debían ayudar a los sacerdotes en sus labores y ejecutar los menesteres más humildes en el santuario (*Num.* 3, 6-8). Cuando los hebreos anduvieron errantes por el desierto, los levitas acamparon cerca del Tabernáculo a los lados oeste, sur y norte del mismo (*Num.* 3, 23. 29. 35), mientras que Moisés, Aarón y los sacerdotes se hallaban situados al lado este cerca

de la entrada (*Num.* 3, 38). Ellos tenían que erigir el Tabernáculo y desmontarlo cuando se reanudaba la marcha; llevaban partes de él en el camino, así como el mobiliario sagrado (*Num.* 3, 26-31-36 f). En tiempo de David fueron completamente reorganizados (1 *Par.* 23-26), y se formaron cuatro clases de los 38.000 levitas de treinta años para arriba. a) 24.000 fueron elegidos como ministros de los sacerdotes. Éstos fueron los levitas estrictamente dichos. Estaban a cargo de las vasijas y tesoros sagrados (1 *Par.* 9, 26-29), llevaban adentro los primeros frutos e impuestos (2 *Par.* 31, 12), desollaban las víctimas (2 *Par.* 29, 34: ya que no había suficiente número de sacerdotes en aquel tiempo), pasaban la sangre de las víctimas a los sacerdotes (2 *Par.* 30, 16), preparaban los panes de proposición y las tortas fritas usadas en los sacrificios (1 *Par.* 9, 31 f) y a veces mataban el cordero pascual por aquellos que eran legalmente impuros (2 *Par.* 30, 17). b) Había 6.000 inspectores o jueces; c) 4.000 porteros y d) 4.000 cantores y músicos. No se menciona vestimenta distintiva de ellos en la Ley mosaica.

Aparte de los levitas, había otros hombres empleados en ejecutar las labores más bajas en el Tabernáculo y en el templo, como cortar leña y acarrear agua. Eran llamados natinitas (hebr. *nethinim*, e. d., dados, contratados: cf. *Num.* 31, 47; *Jos.* 9, 23 ff; 1 *Par.* 9,2; 1 *Esd.* 2, 43-70; 8, 20).

El *período de servicio* de los levitas comenzaba a los treinta años de edad para el trabajo pesado de acarrear las partes del tabernáculo (*Num.* 4, 3-23-30-35-39-43-37), y a la edad de veinticinco años para las tareas más livianas (*Num.* 8, 24); su servicio duraba hasta la edad de cincuenta años (*Num.* 4, 3 ff), cuando tenían que retirarse, pero podían ofrecerse a hacer algunas clases de trabajo para ayudar a sus hermanos más jóvenes (*Num.* 8, 25 f).

Ingresos. Ya que la tribu de Leví pertenecía a Dios, Él era su porción y herencia (*Num.* 18, 20). Por esta razón no se le asignaron límites territoriales después de la conquista de Canaán. Pero se señalaron 48 ciudades para toda la tribu, 13 para los sacerdotes y 35 para los levitas; estas ciudades fueron distribuídas a través de los territorios de las otras tribus (*Num.* 35, 1-8; *Jos.* 21). Como medios de vida tenían, aparte del producto de sus ganados, un tributo del

producto total de los campos, jardines y ganado de todo Israel (*Num.* 18, 24), pero debían ceder una décima parte de este tributo a los sacerdotes (*Num.* 18, 26). Se les invitaba a tomar parte en las comidas del sacrificio y estaban libres del servicio militar y de los impuestos.

b) Los sacerdotes

Elección. Aarón y sus descendientes fueron escogidos por Dios para ser sacerdotes aun antes del culto del becerro de oro (*Ex.* 28, 1; 32, 1 ff). Aarón pertenecía a la rama Caat de la tribu de Leví y tenía cuatro hijos (*Ex.* 6, 23). Dos de ellos, Nadab y Abiu, fueron muertos por su descuido o negligencia en el servicio de Dios (*Lev.* 10, 1 ff), de modo que sólo los dos hijos restantes, Eleazar e Itamar, pudieron transmitir el oficio sacerdotal a sus descendientes. Todo otro israelita y cualquier otro levita que no perteneciera a la familia de Aarón, y aun los descendientes de Moisés (1 *Par.* 23, 14 ff), ya que no eran hebreos puros, estaban excluídos del sacerdocio. Cuando después el rey Ozías usurpó algunas funciones del oficio sacerdotal, enfermó de lepra (2 *Par.* 26, 16-21). La elección de la familia de Aarón fué confirmada por Dios mediante dos milagros notables: el castigo de Coré y sus seguidores (*Num.* 16) y el florecimiento de la vara de Aarón (*Num.* 17).

Condiciones. La primera condición que se exigía a todo sacerdote para servir en el santuario del Antiguo Testamento era ser descendiente de Aarón. Con este fin se compilaron y guardaron cuidadosamente los registros o listas de sacerdotes. Cuando después del destierro algunos no pudieron probar su condición de sacerdotes por medio de estos registros escritos, fueron excluídos del sacerdocio (1 *Esd.* 2, 62; 2 *Esd.* 7, 64). No hay edad fija prescrita en la ley mosaica, pero es probable que la que debían tener los sacerdotes para ejercer sus funciones fuera la misma que la de los levitas. El hecho de descender de Aarón era de tal naturaleza en el Antiguo Testamento que la venida del Sumo Sacerdote, Jesucristo, de la tribu de Judá significó la abrogación del sacerdocio aarónico y la institución de un nuevo orden de cosas (*Hebr.* 7, 12). En este nuevo período

mesiánico aun los gentiles podían ser elegidos sacerdotes y los levitas también (*Isa.* 66, 21).

Otras condiciones físicas y morales se precisaban para el cumplimiento normal de sus funciones sacerdotales. Tenían que ser físicamente aptos, y a todo el que adolecía de algún defecto de esa índole debía excluírsele del ministerio sacerdotal, pero no de sus emolumentos (*Lev.* 21, 16-24). También se les exigía integridad moral. Debían casarse con vírgenes o viudas hebreas (*Lev.* 21, 7) y el sumo sacerdote podía casarse sólo con una virgen (*Lev.* 21, 14). Mientras estaban ocupados en el servicio del santuario, debían privarse del vino y de otras bebidas embriagadoras (*Lev.* 10, 9) y estar apartados de sus esposas (cf. *Lev.* 15, 16-18; 22, 3). Ya que cualquier contacto con un cadáver causaba impureza legal les estaba prohibido tocar los cadáveres, excepto los de sus parientes más cercanos (*Lev.* 21, 1-4), pero al sumo sacerdote le estaba prohibido tocar cualquier cadáver (*Lev.* 21, 11), puesto que él representaba la perfección del sacerdocio. Les estaba prohibido dar señales inmoderadas de duelo, especialmente imitar los ritos funerales paganos (*Lev.* 21, 5).[1] Debían observar cuidadosamente las reglas referentes a los alimentos, y tenían que estar legalmente limpios para comer partes de las víctimas usadas en los sacrificios.

Consagración. La consagración sacerdotal o "santificación" de Aarón y sus hijos por Moisés (*Ex.* 29; 40, 12-15; *Lev.* 8) consistió en dos actos principales. a) La primera parte la cumplió lavándolos con agua, cubriéndolos con las vestiduras sacerdotales y ungiéndolos. Derramó un aceite especialmente preparado sobre la cabeza de Aarón (*Ex.* 29, 7; *Lev.* 8, 12; 21, 10), pero sólo ungió la frente de sus hijos, según las fuentes rabínicas. b) La segunda parte de la consagración y sus ceremonias consistió en ofrecer un triple sacrificio: un toro joven como ofrecimiento de pecado, un carnero como holocausto, y otro carnero como ofrecimiento de paz. El lóbulo de la oreja derecha, el pulgar de la mano derecha y el dedo grande del pie derecho de Aarón y de sus hijos fueron rociados con la sangre de este tercer

[1] Cf. Steinmueller, J. E., "Primitive Hebrew Religion" en H. P. R., XL (1940), 1186 f.

sacrificio por Moisés; luego se pusieron en manos del sacerdote los tejidos grasos y el hombro derecho de dichos animales y más tarde se quemaron sobre el altar del holocausto. Finalmente, Aarón y sus hijos, al par que sus vestidos, fueron santificados rociándoselos con agua mezclada con aceite. Esta consagración de los sacerdotes fué repetida por siete días, y al octavo los sacerdotes entraron en sus funciones.

No se sabe a ciencia cierta si este rito tuvo lugar en la consagración de sacerdotes posteriores. Sin embargo, es cierto que en el período anterior al destierro a cada sumo sacerdote, antes de asumir el oficio de su predecesor, se le ungía con aceite y se le imponían las vestiduras pontificias (*Ex.* 29, 29; *Lev.* 21, 10; *Num.* 20, 26-28; 1 *Par.* 29, 22). Como el aceite de la unción [2] faltó después del destierro, los sumos sacerdotes no fueron ya ungidos; simplemente tenían que ponerse las vestiduras pontificales y ofrecer un sacrifico,

Vestiduras. Los sacerdotes, cuando estaban ocupados en sus servicios sacerdotales, usaban vestiduras especiales. a) Unas bragas de lino desde la cintura hasta los muslos (*Ex.* 28, 42). b) Una larga túnica, parecida a un alba moderna, se extendía desde el cuello hasta los tobillos; estaba tejida en varios colores y provista de mangas (*Ex.* 28, 39). c) El cinturón o lazo se hallaba tejido con los cuatro colores sagrados, y era tan largo que podían darse con él varias vueltas alrededor del cuerpo y sus extremidades colgaban más abajo de las rodillas. d) Un turbante de lino blanco se enrollaba alrededor de la cabeza. Los sacerdotes no usaban sandalias, ya que los pies descalzos eran un signo de reverencia debido a los lugares dedicados al culto divino (cf. *Ex.* 3, 5; *Jos.* 5, 16).

Obligaciones. Eran de tres clases, a) En el Lugar Sagrado debían retirar los panes de proposición ya viejos y sustituirlos por otros recientes cada sábado, poner incienso en el altar correspondiente todas las mañanas y tardes y arreglar las lámparas del candelabro de oro. b) En el atrio del templo habían de ofrecer los diversos sacrificios en el altar de

[2] Cf. Steinmetzer, F., "Das heilige Salböl des Alten Bundes" en B. Z., XVII (1909), 17-29.

los holocaustos, mantener el fuego encendido noche y día, esparcir la sangre de las víctimas del sacrificio y bendecir al pueblo después del sacrificio matinal (*Num.* 6, 23-26). c) Aparte del tabernáculo y del templo tenían que distinguir entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro; así, debían revisar y juzgar casos de lepra, purificaciones de las mujeres después del parto o hemorragias, votos, divorcio, celos, etc. Debían actuar como intérpretes y maestros de la ley de Dios. A causa del continuo abandono de este deber los profetas antes del destierro y los escribas después asumieron esta obligación. Debían actuar como jueces en los juicios más difíciles tanto civiles como religiosos (*Deut.* 17, 8-12). Junto con los levitas debían custodiar el templo, tocar las trompetas de plata, etc.

Para que el servicio sagrado no se interrumpiera en ningún momento, el rey David dividió las familias sacerdotales en veinticuatro clases, dieciséis de la línea aarónica de Eleazar y ocho de la línea aarónica de Itamar (1 *Par.* 24, 3-19). Cada clase debía tomar una semana de turno en el templo, es decir, de sábado a sábado.

Ingresos. Se proveía al mantenimiento de los sacerdotes de distintas maneras.

a) De las víctimas del sacrificio recibían la mayor parte de la carne de las oblaciones de pecado y de transgresión, el pecho y el hombro derecho de las oblaciones de paz, las pieles en los holocaustos, partes de los sacrificios sin sangre, y los panes de proposición. b) De los frutos de la tierra recibían los primeros provenientes de los campos y huertas, diezmos que los levitas debían darles de los suyos propios, etc. c) De los rebaños, ellos recibían la carne del primer nacido macho de las bestias puras y el precio de la redención del primer nacido macho de las bestias impuras; recibían también parte de la lana de las ovejas esquiladas. d) Finalmente, recibían el dinero pagado por la redención del primogénito del hombre, todo lo dedicado a Jahweh por un voto, etc.

c) El sumo sacerdote

Nombre. A la cabeza de todo el sacerdocio estaba el sumo sacerdote, al que se llama también "el sacerdote principal", "el jefe", "el sacerdote ungido" o simplemente "el sacerdote" *por excelencia.*

Obligaciones. Aparte de las funciones que compartía con todos los sacerdotes, al sumo sacerdote estaban asignadas exclusivamente las obligaciones siguientes: debía entrar al Lugar más Sagrado una vez al año, en la fiesta del Perdón, y expiar los pecados de la nación entera (*Lev.* 16); debía asegurar la voluntad de Dios por medio del Urím y el Thummím; tenía que inspeccionar todo lo relacionado con el culto divino y vigilar a los sacerdotes y levitas; en la administración de la justicia había de dictar el juicio definitivo; y finalmente debía ungir al nuevo rey. En el último período de la historia le correspondió presidir el Sanhedrín.

Vestiduras. — La esclarecida dignidad del sumo sacerdote se hallaba también de manifiesto en la vestidura oficial que usaba sobre su hábito sacerdotal común (*Ex.* 28, 4-39; 39, 1-30) cuando ejercía su oficio de sacerdote, excepto el día del Perdón. Consistía en las prendas siguientes: a) una *capa* (hebr. *meil: Ex.* 28, 31-35) hecha de púrpura azul oscura. Tenía una abertura en el extremo superior de modo que pudiera introducirse la cabeza en ella, y era sin mangas.

Una guarnición de coloquíntidas y campanillas constituía su ornamento (*Sir.* 49, 10 f). Esta vestidura llegaba probablemente hasta las rodillas, de modo que la túnica blanca pudiera verse debajo de ella. b) El *superhumeral* o *escapulario* (hebr. *ephod: Ex.* 28, 6-8), hecho de lino blanco, púrpura y escarlata. Constaba de tres partes: 1ª, dos cuadrados de lienzo, uno que cubría el pecho y el otro la espalda; 2ª, dos tirantes de oro en los hombros para sujetar estos cuadrados; y 3ª, un cinturón del mismo material de los cuadrados para atar la parte inferior del superhumeral al cuerpo. En los tirantes de oro de los hombros había engarzadas dos piedras de ónix, en las que estaban inscritos los nombres de las doce tribus, seis en cada piedra. El superhumeral en su tamaño y forma se parecía a una dalmática. c) El *pectoral* (hebr. *hoshen: Ex.* 28, 15-30). Este era un cuadrado de un palmo (como 10 pulgadas); estaba doblado en forma de bolsillo o bolsa y hecho del mismo material que el superhumeral. En la parte exterior había cuatro filas de piedras preciosas, tres en cada fila, y

en cada piedra estaba grabado el nombre de una de las doce tribus. En cada ángulo del pectoral se destacaba un anillo de oro. En los anillos de los ángulos superiores se fijaban dos cadenas de cuerda trenzada de oro puro, que tenían en los extremos cierres de oro, por medio de los cuales se ataban a los tirantes del hombro del superhumeral. Bandas o cuerdas de color violeta se pasaban a través de los anillos de los dos ángulos inferiores, y asimismo a través de otros dos anillos que estaban cosidos al borde de los tirantes de los hombros del superhumeral por debajo de los brazos.[3] De este modo el pectoral se mantenía en posición. Dentro del pectoral se colocaban los *Urín* (e. d., luz o doctrina) y los *Thummín*[4] (e. d., perfección o verdad). Estos eran algunos objetos que Dios designó como instrumentos de sus respuestas infalibles a preguntas de importancia. Constituían un oráculo sagrado puesto en el pectoral por medio del cual Jahweh, al ser consultado por el sumo sacerdote sobre materias del momento, manifestaba su voluntad. El material y forma de estos dos objetos y el modo como se usaban se desconocen. d) La *tiara* (hebr. *mitsnepheth)*. Era más alta que la usada por los sacerdotes; además, adornada con una cinta violeta o púrpura azul, con la que se ataba una placa de oro sobre su frente. En esta placa se hallaban grabadas las palabras: "Santidad a Jahweh".

Art. 2. La escuela crítica moderna

La escuela crítica moderna sostiene, al margen de la Iglesia, que en el período más antiguo de la historia hebrea no existía distinción alguna entre los sacerdotes y los laicos. En tiempo de Moisés estos últimos asumieron los funciones del sacerdocio. Con la promulgación del código deuteronómico (D) en la época de la reforma religiosa del rey Josías (623/622 a. C.) hubo un segundo desarrollo, porque la tribu de Leví fué elegida para el sacerdocio (*Deut.* 18, 1-5), el cual, sin embargo, continuó siendo algo indefinido

[3] Cf. Seisenberger, op. cit., 98.
[4] Cf. Mangan, E. A., "The Urim and Thummim" en C. B. Q., I (1939), 133-138; Olivera, B. S., "Urim et Thummim" en V. D., VII (1927), 181-185.

Finalmente durante las reformas de Ecequiel, que actuó como profeta (592-567 a. C.) entre los hebreos durante el destierro babilónico, un grupo de sacerdotes dentro de la tribu de Leví fué rebajado a los oficios serviles (*Ec.* 44, 9-15), y ahora se les llamaba simplemente levitas. Esta distinción entre levitas sacerdotales y no sacerdotales fué hecha por primera vez por Ezequiel, pero luego la desarrolló el código sacerdotal (P) en los tres órdenes de sumo sacerdote, sacerdotes aarónicos y levitas, un triple orden que se da por conocido y aceptado desde los tiempos de Esdras. En apoyo de este desarrollo evolucionado del sacerdocio, estos críticos citan textos bíblicos, además del Pentateuco, tratando de probar que los oficios levíticos y sacerdotales, con derechos exclusivos a dirigir el culto religioso, no existían todavía en el antiguo período de los reyes, y que en consecuencia la ley que daba a los levitas y sacerdotes ese derecho no emanó de Moisés.

Los escrituristas católicos[5] señalan que los textos bíblicos citados por esos críticos admiten otras explicaciones. Algunos de estos sacrificios ofrecidos por laicos se debían a teofanías (cf. *Jueces* 13, 19); otros eran meros sacrificios de banquete (1 *Sam.* 9, 12 ff). Algunos de estos sacrificios fueron indudablemente ofrecidos por sacerdotes (2 *Sam.* 24, 26); otros eran sacrificios verdaderos, pero contrarios a la ley (2 *Par.* 26, 16). Es posible también que en algunos casos el rociamiento de la sangre en el altar, parte esencial del sacrificio, fuera llevado a cabo por el sacerdote, pero que el relato bíblico no haga mención de esta circunstancia. Finalmente, poderes extraordinarios fueron conferidos a veces a algunos individuos por Dios, como en los casos de los profetas Samuel, Elías, Eliseo, etc.

Estas razones se apoyan en otros hechos históricos que demuestran la preeminencia de la tribu de Leví en la historia hebrea antigua. La casa de Helí, de la tribu de Leví, ya había sido elegida en Egipto por Jahweh para ofrecer los sacrificios (1 *Sam* 2, 27 f). En tiempo de los Jueces, Mica buscó a un levita para que cuidara de su altar local

[5] Goettsberger, J., "Einleitung in das A. T." (Friburgo i. B., 1928), 105-109.

(*Jueces* 17, 7-13), y habiendo encontrado uno, exclamó: "Ahora sí que de cierto me favorecerá Dios, pues tengo por sacerdote a un levita" (v. 13). Este mismo levita fué llevado por la tribu de Dan, cuando emigró al norte (*Jueces* 18). El levita mencionado en el libro de los *Jueces* 19, fué a la casa de Dios, porque estaba obligado al servicio litúrgico allí (v. 18). Después de la división del reino, Jeroboán I (932-912 a. C.) fué acusado de haber erigido altares en los lugares altos y de haber tomado a su servicio seglares de la clase más baja, "que no eran de los hijos de Leví" (3 *Reyes* 12, 31). El Rey Ozías de Judá (779-740 a. C.) fué vigorosamente reprendido por un sacerdote, porque se atrevió a entrar en el templo de Dios a ofrecer incienso: "No te pertenece a ti, Ozías, quemar incienso al Señor, sino a los sacerdotes, es decir, a los hijos de Aarón, que están consagrados a este ministerio" (2 *Par.* 26, 18). De estos hechos históricos se deduce evidentemente que el sacerdocio dentro de la tribu de Leví tenía íntima relación con el culto divino y que el sacerdocio del Antiguo Testamento existió antes de la época que los críticos asignan al código sacerdotal (P).

Esos críticos sostienen también que no existía distinción alguna entre los levitas y los sacerdotes antes de Ezequiel (*Ez.* 44, 6 ff), pero puede probarse que ha tenido lugar antes de ese tiempo. Con anterioridad al texto citado por los críticos, Ezequiel distingue entre sacerdotes, que son guardianes del santuario, y sacerdotes, los hijos de Sadoc, que son de los hijos de Leví y ministros de Dios (*Ez.* 40, 45 f; cf. también 42, 13; 43, 19). El profeta Jeremías también hace mención de diversos grados de sacerdotes: "los ancianos de los sacerdotes" (*Jer.* 19, 1) y "el jefe en la casa del Señor" (*Jer.* 20, 1; 29, 25 f). Se ve también claro en los libros de los Reyes que la tribu de Leví estaba organizada; se llaman "los ancianos de los sacerdotes" (4 *Reyes* 19, 2; *Isa.* 37, 2), guardadores del templo (4 *Reyes* 12, 9; 22, 4; 23, 4; 25, 18). A esta última labor servil de cuidadores o porteros quedaron relegados los sacerdotes que habían practicado la idolatría.

Art. 3. El Sanhedrín y las sectas judías

1º El Sanhedrín.

Bibliografía. — Felten, J., "Neutestamentliche Zeitgeschichte" I (3 ed., Regensburgo, 1925), 313-328; * Schürer, E., "Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", II (4 ed., Leipzig, 1907), 237-267.

Nombre. — Sanhedrín (hebr. *Sanhedrin*) es una palabra griega arameizada, que significa "reunirse". Los autores griegos la aplican a cualquier reunión, ya se trate en ella de deliberar, ya de celebrar juicios (Vulg. *concilium*); los judíos de habla griega usaban también el término *gerousia*, mientras los rabinos hablan a menudo de *beth din* (e. d., la casa del juicio).

Historia. — Durante la época de Esdras (1 *Esd.* 10, 8) existió un cuerpo de ancianos con poderes ejecutivos. En el período de los seléucidas (*Antiq.* XII, 3,3) y de los macabeos (1 *Mac.* 14, 28; 2 *Mac.* 1, 10) se identificó con la Gerousia. Bajo la reina Alejandra (76-67 a. C.) obtuvo la necesaria autoridad para promover el bienestar del estado; Gabinio (57 a. C.) limitó la jurisdicción de la Gerousia de Jerusalén a la ciudad y a su distrito vecino, pero Julio César (47 a. C.) le devolvió su antiguo prestigio. Su primer acto importante fué condenar a Herodes por su conducta al reprimir una rebelión galilea. Al subir al trono, Herodes permitió que funcionara, pero ejecutó a cuarenta y cinco de sus miembros y designó a los sumos sacerdotes según su voluntad. Después de la muerte de Herodes el Grande y la deposición de Arquelao (año 6), el Sanhedrín fué considerado el consejo supremo y la corte suprema de justicia, investido del poder legislativo, tanto civil como eclesiástico.

Jurisdicción. — En materias que sólo afectaban a los judíos la autoridad del Sanhedrín, aun durante el período romano, se extendió más allá de los confines de Judea (cf. *Juan*, 1, 19-28; *Actos* 9, 2; 22, 5; 26, 12). Ante él, como tribunal religioso supremo, se presentaron Nuestro Señor, Pedro, Juan, Esteban y Pablo. Podía ordenar el arresto de los judíos e infligirles castigos corporales (e. g., la flagelación). Se discute si retuvo bajo los procuradores romanos el

poder de ejecutar la sentencia de muerte. Algunos sostienen que tal sentencia necesitaba la ratificación del procurador (cf. *Juan* 18, 31); otros que sólo estaba reservada al procurador la pena de muerte mediante la crucifixión, y así Esteban fué muerto a pedradas por orden del Sanhedrín (*Actos* 7) y Santiago por orden del sumo sacerdote Anano. El sumo sacerdote invitaba generalmente a los miembros del consejo a reunirse, pero en el caso de San Pablo fué convocado por instigación del tribuno, el representante del procurador. El día sábado y en las fiestas religiosas no tenían lugar los juicios.

Miembros. — El Sanhedrín se componía de 71 miembros, incluso el presidente o sumo sacerdote. Comprendía no sólo la clase sacerdotal aristocrática de los saduceos sino también a los fariseos, muchos de los cuales eran escribas. El Nuevo Testamento se refiere a esta asamblea como a "los jefes principales, los escribas y los ancianos" o simplemente como a "los ancianos del pueblo".

a) *Los sacerdotes principales.* — Según Josefo y la Biblia, parece que el sumo sacerdote en funciones era el presidente del Sanhedrín. En el sentido más amplio de la palabra, no sólo se aplicaba esta denominación a los primeros sumos sacerdotes, sino también a los jefes y representantes de las veinticuatro familias sacerdotales. Todos ellos pertenecían al partido saduceo.

b) *Escribas.* — En tiempo de Nuestro Señor la mayor parte de los escribas eran fariseos, y como conocían la Ley y su interpretación, ejercían gran influencia en el Sanhedrín.

c) *Ancianos* (mayores). — Puesto que a éstos se les distinguía de las otras dos clases, se trataba probablemente de miembros de las familias sacerdotales o representantes de la nobleza.

Fin del Sanhedrín. — A comienzos de la guerra judíorromana, el Sanhedrín desempeñó un papel importante, pero pronto los fanáticos se apoderaron del gobierno y apartaron a esta asamblea de su camino. Con la destrucción de Jerusalén (año 70) quedaron revocados los privilegios que Roma había otorgado al pueblo judío, y el Sanhedrín desapareció para siempre. Las últimas escuelas rabínicas de Jamnia y Tiberíades fueron sólo resurrecciones nominales.

2º Los partidos o sectas judías. [1]

(Josefo, *Antiq.* XVIII, 1, 2-6; XIII, 5, 9; *Actos*, 15, 5; 26, 5.)

Josefo menciona tres sectas o partidos en Palestina: los fariseos, los saduceos y los esenios. El Nuevo Testamento habla sólo de dos (los fariseos y los saduceos), pero también se refiere a los herodianos como a enemigos de Nuestro Señor.

a) Los fariseos. [2] — Los fariseos no formaban en rigor un partido político, pero como se gloriaban de ser la expresión suprema y perfecta de la vida religiosa, podemos decir que eran una secta.

Nombre. — El nombre de fariseos deriva del arameo *parishim* (e. d. los separados), debido a que ellos mismos se separaron de sus correligionarios que no seguían sus doctrinas y manera de vivir. Este nombre aparece por primera vez durante el gobierno de Juan Hircano I (135-105 a. C.). Otro nombre que se les aplicó fué el de *Haberim* (e. d. vecinos), porque consideraban como vecinos sólo a los judíos legalmente puros. Un tercer nombre muy corriente fué el de *Hasideos* (e. d. los píos: cf. 1 *Mac.* 2, 42; 2 *Mac.* 14, 6), pero éstos fueron precursores de los fariseos. El cuarto nombre que se les dió fué el de escribas, porque casi todos los escribas eran fariseos, si bien no todos los fariseos eran escribas.

Origen e historia. — En el siglo II antes de Cristo, dos partidos religiosos comenzaron a actuar en la vida del pueblo judío. Uno, la aristocracia sacerdotal, favorecía la helenización, mientras el otro, el de los hasideos, se oponía a la introducción de la cultura helena. Los últimos, observadores estrictos de la Ley, reunieron a un grupo de adictos y designaron como jefe a Matatías. Estos dos partidos, aunque todavía no identificados con los saduceos y fariseos, fueron sus progenitores. Los dos partidos contrarios, los saduceos y los fariseos, son mencionados por primera vez con este nombre bajo el gobierno de Juan Hircano I (135-105 a. C.). Como quiera que los gobernantes macabeos formaron alianzas con

[1] Cf. Felten, op. cit., 402 ff; * Schürer, op. cit., 447 ff, 651 ff.
[2] Cf. Reilly, W. S., "Our Lord and the Pharisees" en C. B. Q., I (1939), 64-68.

todos los países, los helenizantes simpatizaban completamente con el nuevo orden de cosas y se aliaron a Hircano con el nombre de saduceos. Eran ante todo un partido político. Por otra parte, los fariseos, sucesores de los hasideos, se oponían a esta nueva tendencia. Como partido religioso, pedían una segregación completa de todas las alianzas y culturas extranjeras y exigían la fiel observancia de la Ley. Durante el gobierno de Alejandro Janeo (104-78 a. C.), se declaró abiertamente el conflicto entre estos dos partidos, pero su esposa Alejandra (78-69 a. C.) se convirtió en protectora de los fariseos. En tiempo de Herodes el Grande, los saduceos dejaron de ser un poder político, y se diferenciaban de los fariseos tan sólo en sus ideas religiosas. Herodes favorecía a los fariseos, quienes urgían al pueblo a someterse a su autoridad. En tiempo de Nuestro Señor, los sumos sacerdotes pertenecían al partido saduceo, y los saduceos, como aristócratas, habían recuperado parte de su poder bajo los procuradores romanos. Como los fariseos eran el partido popular, sus opositores hubieron de seguirles por necesidad y prudencia en muchos detalles de la Ley. Con la destrucción de Jerusalén por Tito desaparecieron para siempre el templo, el Sanhedrín y los saduceos, pero no los fariseos. Estos continúan todavía entre nosotros con el nombre de rabinos.

Doctrina. — Los fariseos creían en la inmortalidad del alma, en la libertad de la voluntad, en la resurrección de la carne, en la retribución futura, en la existencia de los ángeles y de la divina providencia. Ellos también esperaban un Mesías, el Hijo de David, que establecería un reinado terrenal o temporal, los libraría del yugo romano y sometería todas las naciones a Jerusalén. Estas creencias eran también corrientes en la mayoría del pueblo.

Características peculiares. — Como su nombre lo indica, se separaron de toda impureza legal, ya fuera de una persona, o bien de un lugar u objeto. De aquí que acentuaran hasta el extremo la pureza externa. Según Josefo, conocían bien las costumbres de sus padres (*Antiq.* XVII, 2, 4), las seguían con exactitud (*Antiq.* XVIII, 1, 3) y las tenían por tan obligatorias como la palabra escrita (*Antiq.* XIII, 10, 6). El Nuevo Testamento confirma esto diciendo que ellos seguían las tradiciones antiguas en el lavado de vasos y copas, en dar tributos, en ayunar y observar el sábado. Abandonando los mandamientos de Dios, siguieron las tradiciones de los hombres (*Marcos* 7, 8). Este legalismo los condujo al orgullo y a la hipocresía. En su vida social y privada trataron de mantener la ley no escrita con precisión y minuciosidad exageradas. Por lo mismo, su piedad legalista, exterior y a menudo fanática impresionó al pueblo, aun cuando éste no podía seguirlos en la práctica. Los admiraba más bien que los imitaba.

Número. — En tiempo de Herodes el Grande eran cerca de 6.000. Era en realidad un número pequeño. Pero si consideramos su modo de vivir, podremos comprender de inmediato que el judío ordinario encontraba difícil observar todas sus reglas y reglamentos.

b) Los SADUCEOS. — El nombre de saduceos se hace derivar comúnmente de Sadok, que había sido sumo sacerdote en tiempo de David y Salomón. El sumo sacerdocio permaneció en esta línea hasta la época de los macabeos. Entonces esta familia aristocrática apoyó a Juan Hircano I y a sus sucesores. En tiempo del Nuevo Testamento todos los sacerdotes principales pertenecían a este partido. Otros sabios hacen derivar su nombre de la palabra hebrea *sadiq* (e. d. justo), porque apoyaban sólo la Ley escrita en oposición a los fariseos, o porque actuaban con severidad como jueces.

El origen e historia de los saduceos estaban inextricablemente ligados a los de los fariseos, como se ha declarado ya arriba.

Doctrinas. — Los saduceos eran casi indiferentes a la religión. Aunque pertenecían a la nobleza religiosa, buscaban tan sólo un estado secular. Creían en Dios, pero rechazaban las tradiciones de sus mayores y negaban el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la resurrección de la carne, la retribución futura, la existencia de los ángeles y la divina Providencia. Lo mismo que los fariseos buscaban en el cielo un signo de Cristo (*Mat.* 16, 1 ff). Como su influencia sobre el pueblo era escasa, rara vez entraban en conflicto con Nuestro Señor. Pero en la Pasión de Cristo también ellos han de ser sus encarnizados opositores. Más tarde

persiguieron a los Apóstoles (*Actos* 4, 1 ff) y ejecutaron a Santiago "el hermano (primo) de Jesús" (*Antiq.* XX, 9, 1).

c) Los ESENIOS. — No se los menciona en la Biblia, pero Josefo, Filón y Plinio los presentan como ascetas. Su nombre deriva o de la palabra griega *hosios* (e. d., devoto o religioso) o de la aramea *hassai*, (pl.) *hassaim* (e. d. los silenciosos). No eran más de 4.000 y vivieron primero en las aldeas y más tarde en las ciudades de Palestina; se establecieron principalmente en Engadi, en la costa occidental del Mar Muerto.

Ascetismo y ocupación. — Los esenios creían en la continencia y no contraían matrimonio. Esta secta formó una especie de orden religiosa gobernada por reglas definidas y dividida en diversas clases de miembros. El candidato tenía que pasar un año de prueba, y luego otros dos más antes de ser admitido como miembro. Llegado este momento debía jurar que honraría a Dios, odiaría la iniquidad, mostraría fidelidad a sus superiores, no robaría, diría la verdad, no comunicaría jamás sus doctrinas a los demás, ni aun con riesgo de su vida, conservaría los libros de la secta y los nombres de los ángeles (*Bella Jud.*, II, 8, 7).

Su ocupación principal era el cultivo de la tierra, pero también tomaban parte en otras industrias pacíficas.

Despreciaban las riquezas y buscaban solamente lo necesario para vivir. Compartían todos sus bienes en común y designaban administradores que atendían las necesidades de la comunidad (*Bella Jud.*, II, 8, 3 f). Vivían en casas individuales que la secta poseía, mantenían estricto silencio y mostraban el mayor respeto a sus superiores. Evitaban jurar y no querían tener esclavos, pues consideraban la esclavitud como una abolición de las leyes de la naturaleza (Filón, *Quod Omnis Probus Liber*, n. 12).

El sábado era estrictamente observado. Ese día se reunían en sus sinagogas y leían la Biblia y la explicaban principalmente por medio del simbolismo.

Su relación con el judaísmo. — Después de Dios sentían la más grande veneración por Moisés; y el pronunciar el nombre de este último en forma irreverente era castigado con la muerte. Eran más estrictos que los judíos en la observancia del sábado. Mandaban sus presentes al templo, pero no ofrecían sacrificios de sangre, pues creían más sagradas sus propias purificaciones. Estudiaban y meditaban sobre las diversas verdades contenidas en la Biblia.

Doctrinas. — Creían en la inmortalidad del alma, en la recompensa o castigo de ésta en el otro mundo. Para ellos Dios era la causa de todo lo bueno, pero no de lo malo, y todo dependía de su determinación.

Origen. — Josefo afirma que los esenios ya existían en el siglo II a. C. Esta secta siguió muchas prácticas judías, pero también abrazó otras profanas, como el rechazo de los sacrificios de sangre, el desprecio por el matrimonio y las oraciones especiales a la salida del sol. Según todas las trazas su aparición en el siglo II a. C. se debió a las mismas causas que dieron origen a los fariseos; representaban una revuelta contra las influencias de la cultura y religión helénicas bajo Antíoco IV Epifanes. Este primer grupo retuvo las prácticas judías. Más tarde, cuando los judíos regresaron de la dispersión, se agregaron las prácticas no judías. Algunos autores quieren hallar su origen en el sistema pitagórico, pero la transmigración de las almas y el sistema aritmético faltaban en las ideas de esta secta. Otros pretenden hacer miembros de esta secta a Juan Bautista y a Santiago, primo del Señor. Otros hasta tratan de señalar como iniciadores del estado monástico cristiano a algunos esenios conversos. Pero hay una enorme diferencia entre los dos sistemas.

d) Los HERODIANOS.[3] — Los Evangelios mencionan, aparte de los fariseos y saduceos, asimismo a los herodianos como enemigos de Nuestro Señor. Ellos no se encontraban sólo en Galilea (*Marcos* 3, 6), sino también en Jerusalén (*Mat.* 22, 16). Deben considerarse no como seguidores de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, sino más bien como adherentes a la dinastía herodiana que trataba de devolver toda Palestina al gobierno de los Herodes. Predominaron por un corto tiempo bajo el rey Agripa I. Durante la Pasión de Cristo se unieron a los fariseos y a los saduceos. Mientras existiera la dinastía herodiana, podían ejercer alguna influencia.

[3] Bickerman, E., "Les Hérodiens", en R. B., XLVII (1938), 184-197.

Capítulo III

RITUAL SAGRADO

Bibliografía. — Medebielle, A., "L'expiation dans l'ancien et le nouveau Testament (Roma, 1924); Idem, "Le symbolisme du sacrifice expiatoire en Israel", en *Biblica,* II (1921), 141-169, 273-302; Idem, "De sacrificii Israelitici origine et natura", en V. D., VI (1926), 214-219, 238-244, 266-272; Coleran, J. A., "Origins of the Old Testament Sacrifice" en C. B. Q., II (1940), 130-144; Idem, "The Sacrifice of Melchisedech" en *Theol. St.,* I (1940), 27-36; Mc Hugh, J. A., "The Essence of the Sacrifice of the Mass and Scripture" en C. B. Q., I (1939), 15-43; Metzinger, A., "Die Substitutionstheorie und das atl. Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev. 17, 11" en *Biblica,* XXI (1940), 159-187, 247-272, 353-377.

Art. 1. Los Sacrificios

a) Los sacrificios en general

La razón más importante de la existencia del sacrificio se halla en la íntima relación del hombre con Dios Todopoderoso, que es el Creador y primera causa de todas las cosas. Todas las cosas creadas dependen de Él. Sin embargo, ya que el hombre está dotado de entendimiento y libre voluntad, debe reconocer la absoluta majestad de Dios y manifestar esta sumisión por medio de actos voluntarios. Este reconocimiento y esta sumisión constituyen la esencia de la religión, que se practica honrando a Dios por medio de actos de adoración, acción de gracias, peticiones y, desde la caída de nuestros primeros padres, por la expiación.

Estos cuatro actos son por naturaleza actos internos. Sin embargo, como el hombre no es espíritu puro sino un animal racional, su naturaleza requiere que este culto interno de Dios encuentre una expresión exterior. Cuando se lleva a cabo con carácter particular, el culto es privado, pero

cuando se realiza en nombre y con autoridad de la comunidad, es público.

Actos externos de culto los hay de dos clases: pueden consistir en palabras, como expresión adecuada del pensamiento (y esto es la oración), o en acciones simbólicas por medio de las cuales se representan en cierto grado los actos internos del hombre. Estas acciones simbólicas pueden ser signos (e. g. genuflexiones, juntar de manos, inclinación de cabeza, etc.), o presentes (e. g. ofrecimientos y sacrificios).

La expresión más excelsa del culto divino se encuentra en un sacrificio, tomado en el sentido propio de la palabra.[4] Tal sacrificio consiste en que el hombre ofrece a Dios un don concreto apropiado (oblación sacrificatoria) y lo hace una víctima en lugar de sí mismo (inmolación), para reconocer la absoluta majestad de Dios. "El sacrificio no es oblación a la vez que inmolación, sino oblación inmolativa."[5]

En un sacrificio el hombre da a Dios algo de su propiedad, y esta cesión tiene lugar mediante la destrucción real o simbólica por la que el don es privado de su utilidad para el hombre. Así éste reconoce que Dios es el Señor y Dueño de todo lo que tiene, y tal homenaje constituye siempre el elemento latréutico del culto o el acto de adoración. Esta cesión de algo de nuestros propios bienes por medio del símbolo del sacrificio es también el mejor medio de expresar nuestras gracias a Dios por su acción bienhechora (ofrecimiento de gracias) y de pedirle que continúe sus bondades (ofrecimiento impetratorio). Además, el sacrificio es lo más apropiado para representar el elemento expiatorio del culto, ya que la destrucción del don expresa la conciencia que tiene el hombre de ser merecedor de la muerte y de su necesidad de arrepentimiento, sin el cual la reconciliación con Dios sería imposible (sacrificio propiciatorio). Pero todas estas formas de sacrficio son sólo tipos del único sacrificio verdadero, del correspondiente a la muerte de Cristo en la cruz.

[4] En el sentido amplio o impropio, sacrificio puede significar oración, obras de caridad, una vida santa, mortificación, contrición, etc.
[5] Cf. McHugh, J. A., op. cit., 23.

b) División de los sacrificios en el Antiguo Testamento

Los sacrificios del Antiguo Testamento se dividían en cruentos e incruentos. La materia de los sacrificios incruentos eran frutos de las mieses (que incluían espigas de trigo, harina y tortas), productos de huerta y de viña, (como fruta, especialmente uvas, vino, y aceite de oliva), incienso y sal. La materia de los sacrificios cruentos eran animales de los rebaños, como ganado vacuno, ovejas y cabras; en algunos casos especiales se permitían también palomas. En general se podía usar en los sacrificios animales de cualquier sexo; sin embargo la Ley señalaba circunstancias especiales en que debían ofrecerse unos u otros. Los animales de los rebaños debían ser por lo menos de ocho días, para que pudieran ser sacrificados (*Lev.* 22, 27); las ovejas y las cabras se sacrificaban generalmente cuando tenían un año, y los bueyes cuando eran de tres años. En general, la víctima debía ser sin defecto alguno ni tener signo alguno de debilidad; sólo en casos de ofrecimientos voluntarios de paz se concedían mitigaciones (*Lev.* 22, 19-25).

Materia impropia de los sacrificios era todo animal que los hebreos no pudieran comer, y asimismo los animales salvajes, aunque considerados legalmente puros, como los ciervos, gacelas y antílopes. La materia del sacrificio estaba íntimamente relacionada con la vida y actividad de los israelitas, y por lo mismo representaba en forma adecuada un acto de abnegación y un sustituto del oferente.

El sacrificio humano[6] estaba prohibido por la Ley bajo las penas más severas (*Lev.* 18, 21; 20, 1-5; *Deut.* 12, 31; 18, 10). Entre los hebreos esta práctica pagana se introdujo durante el período real (3 *Reyes* 16, 34), pero fué vigorosamente condenada por los Profetas.

c) Los sacrificios cruentos

Según el motivo de los ofrecimientos, los sacrificios se dividían en 1º, holocaustos, 2º, ofrecimientos de pecado y de delito, y 3º, ofrecimientos de paz.

El ritual común para los sacrificios cruentos consistía en las siguientes acciones principales. a) El mismo oferente llevaba el animal del sacrificio al atrio del tabernáculo o templo, donde era recibido y luego examinado por el sacerdote. b) En la mayor parte de los sacrificios venía después la imposición de las manos; en los sacrificios privados la persona que ofrecía al animal ponía las manos sobre la cabeza del mismo (*Lev.* 1, 4; 3, 2-8-13), pero en los sacrificios expiatorios públicos esto lo llevaban a cabo los más ancianos (*Lev.* 4, 15). Significaba esta ceremonia que el pecado del oferente se transfería a la víctima, la cual debía morir en lugar del hombre pecador. c) A la víctima, cargada con los pecados del oferente, se le daba muerte en el lado norte del altar de los holocaustos. d) El sacerdote recibía en una fuente la sangre de la víctima y hacía de ella el uso que las diversas clases de sacrificios demandaban. Esparcía sangre al lado del altar de los holocaustos o en sus cuatro cuernos, o bien en el altar del incienso, y hasta cerca del kapporeth en el *Sancta Sanctorum.* El carácter propiciatorio se comprueba claramente por el derramamiento de sangre en cada sacrificio, pues la sangre era el medio ordinario de expiación (cf. *Hebr.* 9, 12 ff). e) El último acto del sacrificio ritual era quemar la carne de la víctima en el altar, después que había sido desollada y cortada en pedazos. Se quemaba toda la carne, o bien se consumía tan sólo parte de la grasa en el fuego del altar, y la carne restante la cocinaban y comían los sacerdotes, o la utilizaba el oferente en una fiesta de sacrificio, o la quemaba fuera de la ciudad.

1º *Holocaustos.* — Estos se llamaban en hebreo *'olah* (lo que sube) y en latín *holocaustum,* porque se quemaba toda la víctima. La sangre se derramaba alrededor el altar (*Lev.* 1). El carácter latréutico se halla acentuado en la combustión de la víctima entera. Como el holocausto cumple en forma excelente el más alto propósito de la adoración divina, el honor de Dios ocupa el primer lugar entre los sacrificios, y por lo tanto solamente podían usarse animales machos. Este sacrificio debía llevarse a cabo sin interrupción,

[6] Cf. Mader, E., "Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker" en B. S., XIV (Friburgo, i. B., 1909); Bea, A., "Kinderopfer für Moloch oder für Jahweh?" en *Biblica,* XVIII (1937), 95-107.

ya que dos veces al día, a la mañana y a la tarde, tenía que ofrecerse un cordero; el fuego del altar debía arder día y noche *(Lev.* 6, 9-13). A cada holocausto acompañaba otra oblación incruenta, una comida y ofrecimiento de bebidas, cuya materia y cantidad variaban según el animal sacrificado *(Num.* 15, 1-12).

2º *Ofrecimientos de pecado y de delito.* — Ambos sacrificios se hallan comprendidos en el nombre común de sacrificios expiatorios. La razón de la diferencia entre estos dos sacrificios es algo difícil de determinar con seguridad. Aparte de ciertos períodos fijos (e. g. la Pascua, Pentecostés, fiesta de los Tabernáculos, día del Perdón, fiesta de Año Nuevo, Lunas nuevas), cuando había que sacrificar un macho cabrío por los pecados de todo el pueblo, parece que el *ofrecimiento de pecado* (hebr. *hattah)* debía ser llevado a cabo por los israelitas en particular con el fin de borrar ciertas impurezas legales (e. g. la purificación de las mujeres después del parto o la de un leproso), o con el de expiar pecados personales cometidos sin intención ni deliberación *(Num.* 15, 24-29), ya que los pecados graves deliberados eran castigados con la muerte *(Num.* 15, 30 f; *Lev.* 24, 10-23). *El ofrecimiento de delito* (hebr. *asham),* distinto del ofrecimiento de pecado, se realizaba al tratarse de alguna injuria cometida contra la propiedad o los derechos del mismo Dios o del prójimo. Además de repararse el daño, debía pagarse una quinta parte del valor y ofrecerse un sacrificio *(Lev.* 5, 14-16; 6, 2 ff).

La víctima del sacrificio en los ofrecimientos de pecado variaba según la posición del oferente, su riqueza y el pecado que debía expiar *(Lev.* 4, 1-5, 13). El sumo sacerdote y toda la comunidad ofrecían un novillo castrado, el jefe de una tribu o de una familia un macho cabrío, el israelita común una cabra; los pobres podían ofrecer dos palomas. Como en estos sacrificios el carácter propiciatorio era el más importante, el empleo de la sangre era de significado especial. La sangre no se derramaba simplemente alrededor del altar de los holocaustos como en los ofrecimientos de paz, sino que su distribución en distintos lugares se hallaba señalada minuciosamente de acuerdo con la importancia del oferente y de la ofrenda. En los sacrificios privados de los israelitas,

el sacerdote utilizaba parte de la sangre para frotar con ella los cuernos del altar de los holocaustos y derramaba el resto al pie del altar *(Lev.* 4, 27-30). En los sacrificios de todo el pueblo o de los sacerdotes la sangre se llevaba al Lugar Sagrado, se esparcía siete veces hacia la cortina del *Sancta Sanctorum* y se refregaba con ella el altar del incienso *(Lev.* 4, 3 ff). En el ofrecimiento de pecado del día del Perdón, el sumo sacerdote llevaba la sangre al *Sancta Sanctorum,* la vaciaba siete veces en el suelo delante del kapporeth y una sobre el mismo kapporeth. En estos ofrecimientos de pecado sólo se quemaba en el altar la grasa de las víctimas (cf. *Lev.* 4, 8-10); el resto de la carne se quemaba en las afueras de la ciudad, si la sangre de la víctima se había llevado al Lugar Sagrado o al *Sancta Sanctorum,* pero lo consumían los sacerdotes dentro del recinto sagrado, si la sangre de las víctimas había sido llevada únicamente al altar de los holocaustos.

Los ofrecimientos de delito eran sólo sacrificios privados, y el ritual era casi el mismo que el de los ofrecimientos de pecado privados. La sangre era esparcida al pie del altar de los holocaustos, la grasa quemada en el altar, y el resto de la carne comido por los sacerdotes dentro del recinto sagrado. La víctima de este ofrecimiento era generalmente un carnero que valía por lo menos dos shekels *(Lev.* 5, 15).

3º *Ofrecimientos de paz.* — Ofrecimiento de paz (hebr. *zebah shelamim)* es una denominación general, que puede aplicarse a un ofrecimiento de gracias o alabanzas (hebr. *zebah hattodah),* a un ofrecimiento votivo (hebr. *zebah neder),* y a un ofrecimiento libre (hebr. *zebah nedabah).* Podía emplearse cualquier animal considerado apto para el sacrificio, fuese macho o hembra.

La sangre se esparcía alrededor del altar de los holocaustos como en los sacrificios de este nombre. De la víctima se quemaban sólo las partes grasas *(Lev.* 3, 3 ff), y a ella se agregaba un ofrecimiento de comida y bebida *(Lev.* 7, 11 ff). Luego se separaba el pecho y la pierna (trasera) derecha del resto de la carne. El pecho era ofrecido a Dios por medio de una ceremonia llamada "movimiento". El sacerdote colocaba este pecho en las manos del hombre que ofrecía el sacrificio y efectuaba un movimiento horizontal

adelante hacia el santuario y luego hacia atrás. A continuación parece que realizaba otro movimiento de arriba abajo y viceversa con la pierna derecha. Estos dos trozos se daban a los sacerdotes como su porción del sacrificio. La carne restante era utilizada por el oferente y su familia en un banquete de sacrificio, al que eran invitados los levitas, y aun las viudas, huérfanos y pobres.

El banquete de sacrificio se celebraba cerca del santuario *(Deut.* 12, 7-12-18; 14, 26), y representaba a Dios como anfitrión y a todos los participantes de la fiesta como sus huéspedes; era un símbolo y una prenda de su amistad mutua. Era también tipo de otro banquete a menudo mencionado en la Biblia, el banquete que Dios estaba preparando para el hombre en el reino mesiánico. Así como el holocausto y el ofrecimiento de pecado eran tipos del sacrificio de la muerte de Cristo en la cruz, así también el ofrecimiento de paz era un símbolo de la Santísima Eucaristía.

d) Los sacrificios sin sangre

Los presentes de granos y de vino eran en los sacrificios incruentos lo que la carne y sangre de la víctima en los cruentos. Como la materia de los sacrificios cruentos fué tomada de los hebreos y representaba su actividad de criadores de ganado, la materia de los incruentos se tomó de su vida agrícola. Como agregados a los granos y al vino, se usaban también en las oblaciones el aceite, la sal y el incienso.

El grano (oblación de comida) se ofrecía en distintas formas: como harina pura, espigas trituradas o tostadas, pan sin levadura y tortas. De los sacrificios incruentos sólo el incienso se quemaba totalmente. Del resto de los sólidos sólo se quemaba una pequeña parte en el altar junto con el incienso, como recuerdo (hebr. *azkarah)* que hacía al oferente agradable a los ojos de Dios *(Lev.* 2, 2; 5, 12); lo que quedaba pertenecía a los sacerdotes. El ofrecimiento de vino o la libación consistía simplemente en derramarlo a los pies del altar.

Los sacrificios incruentos eran suplementarios de los holocaustos y ofrecimientos de paz o sacrificios independientes,

y se ofrecían parte en el atrio sobre el altar de los holocaustos y parte en el Lugar Sagrado. En el Lugar Sagrado se ofrecían el sacrificio diario de incienso, la luz del candelabro de oro y los panes de proposición con adición de incienso y ofrecimientos de vino. El sábado, cuando los sacerdotes consumían estos panes de proposición, se quemaba incienso y se arrojaba vino al suelo como libación. En el atrio se ofrecían en particular: la oblación de comida (1/10 ephah de harina) que el sumo sacerdote debía realizar dos veces al día, a la mañana y a la tarde, por sí y por todo el sacerdocio *(Lev.* 6, 12-16); en segundo lugar, las primeras gavillas de grano el segundo día dentro de la semana de Pascua *(Lev.* 23, 10-14); en tercer lugar, dos hogazas de pan de harina de la nueva cosecha en Pentecostés *(Lev.* 23, 15-20).

Art. 2. Leyes de purificación

El Dios Todopoderoso había impuesto a su pueblo elegido, Israel, una obligación particular: "Sed santos, porque yo soy santo" *(Lev.* 11, 45). El pacto sagrado que Dios celebró con Israel requería sobre todo pureza moral interior, así en la nación como en el individuo. Pero Israel debía presentarse también al exterior como nación pura y santa. La guarda o la restauración de esta pureza externa, levítica o legal exigida por Dios, debía llevarse a cabo mediante las diversas reglas relativas a la purificación de la Ley mosaica.[7] Ninguna clase de leyes influyó sobre la vida del pueblo hebreo en forma tan general como las reglas sobre pureza e impureza y la distinción entre lo puro o legal y lo impuro o ilegal. Por medio de estas reglas la Ley invadió los hogares de los judíos, puso restricciones al hombre en su alimentación y bebida, limitó su actividad y lo hizo responsable aun de las acciones que cometía en sueños.

a) Las purificaciones levíticas

Según la Ley, ciertas funciones y condiciones corporales manchaban al hombre ante Dios. Cualquiera que sufriera

[7] Cf. Linder, op. cit., 570.

estas miserias era impuro, y por lo mismo se le impedía aproximarse a Dios puro y santo. Esta contaminación se transmitía al pueblo y aun a las cosas inertes (e. g. a una casa, a sus utensilios, etc.). Estas cosas se manchaban por contacto con gente impura o cosas impuras. Para librarse de estas impurezas y remover los obstáculos que impedían al hombre acercarse a Dios, se les prescribieron varias purificaciones rituales. Estas variaban según los casos y, debido a su carácter religioso, se les llamó "purificaciones levíticas". Estas reglas se hallan contenidas principalmente en los libros del Levítico (caps. 11-15) y de los Números (cap. 19).

Había diferentes grados de contaminación según las distintas causas; así, la prohibición de aproximarse a Dios podía ser mayor o menor en cuanto a la distancia y a la duración. El grado de impureza guardaba también correspondencia con la purificación ceremonial. La más pequeña impureza impedía a un hombre entrar en el atrio del Tabernáculo o del templo hasta la tarde de ese día. Esta contaminación quedaba eliminada simplemente con tomar un baño y lavar las ropas. Pero también podía durar siete o catorce días y aun más. Cuando duraba por lo menos siete días, debía añadirse un sacrificio a la purificación.

La Ley distinguía tres clases de impurezas: a) *impureza del cadáver humano y animal.* El cadáver humano contaminaba la casa o tienda en que yacía, a la gente dentro de ella, los utensilios que allí se encontraban, así como todas las vasijas abiertas y las ropas que tocaban el cadáver. Todos estos objetos se consideraban impuros durante siete días. Para acabar con esta contaminación las personas y las cosas debían ser rociadas con el agua de purificación, preparada especialmente con las cenizas de una vaca roja *(Num.* 19). El cadáver de un animal contaminaba a cualquiera que lo tocara, llevara o comiera, pero sólo hasta la noche. b) *Impureza debida a la lepra.* Al individuo que sufría de lepra se le tenía por impuro mientras durara su enfermedad. Vistiendo un traje de luto, debía permanecer apartado de la compañía de la gente y fuera del campamento o ciudad, advirtiendo a los que se acercaban a él: "¡soy impuro!".

Una vez curado, a juicio del sacerdote, debía someterse

a un complicado ritual de purificación. La Ley reconocía también una lepra que afectaba a las casas (una especie de acción corrosiva en las paredes) y a las ropas (una especie de moho causado por la humedad y falta de aire). c) *Impureza sexual.* La impureza producida por las funciones normales o anormales de la vida sexual (e. g., el ejercicio de las obligaciones maritales, la salida de la materia seminal y de la sangre, la menstruación, el parto, etc.).

b) SIGNIFICADO Y FIN DE ESTAS REGLAS. [8]

No debe confundirse la contaminación levítica con la impureza moral o pecado, puesto que se contraía independientemente de la voluntad del hombre. Por lo mismo no ponía fin a la comunión interior de un hombre con Dios, sino que ocasionaba una separación de la comunidad externa y teocrática. Sin embargo existía una relación íntima entre la contaminación levítica y moral. Ciertas condiciones y funciones corporales se declaran impuras, no porque sean pecaminosas en sí, sino porque están asociadas al pecado. Esto se ve también en el hecho de que las consecuencias de las impurezas levíticas son de naturaleza religiosa (como un impedimento para acercarse a Dios), y de que las purificaciones tenían carácter religioso y en muchos casos debían llevarse a cabo por medio de sacrificios.

La relación entre la contaminación levítica y moral consiste en que en ciertas condiciones y funciones aparecen especialmente las consecuencias del pecado en lo relativo al cuerpo del hombre, aun en forma independiente de su voluntad. La muerte del hombre es un castigo y una imagen del pecado; la lepra es la descomposición de un cuerpo viviente, es un hombre medio muerto. Pero en la vida sexual un hombre está sujeto a la influencia del pecado de un modo particular, ya que especialmente en esta esfera se manifiestan los malos apetitos, una de las consecuencias principales del pecado original.

Debido a esta íntima asociación con el pecado, la impureza levítica se prestaba como símbolo del pecado y como

[8] Cf. Schoepfer, A., "Geschichte des A. T." I (6 ed., Munich, 1923), 258 f.

recuerdo de la tendencia al pecado de la raza humana. Por otra parte la purificación legal o levítica fué un símbolo de la purificación del alma. El fin de estas reglas relativas a la impureza y a la purificación es, por tanto, evidente. Se trataba de mantener viva la conciencia del pecado y el deseo de librarse de él, en una palabra, de fomentar la pureza moral.

Esta parte de la Ley ilumina también la relación existente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Como el pecado destruye la comunión interna con Dios, así la impureza levítica excluía a un hombre de la comunión externa y teocrática con Dios. A la manera que las diversas purificaciones y los sacrificios asociados a ellas reintegraban a la pureza corporal y a la comunión teocrática, así también, pero en mayor grado, la sangre de Jesucristo y los Sacramentos instituídos por Él efectúan la purificación del alma del contacto con las cosas muertas (*Hebr.* 9, 13 f).

c) Leyes referentes a los alimentos

Una distinción entre bestias limpias y no limpias, es decir entre bestias permitidas y prohibidas, se conocía ya en tiempos de Noé (*Gén.* 7, 2; 8, 20). La Ley mosaica impuso a los israelitas un límite significativo en lo referente a la selección de sus alimentos de carne.

Estas reglas relativas a los alimentos eran de gran significado práctico, porque todo israelita entraba en contacto con ellas diariamente y de continuo se le recordaba que había sido particularmente elegido por Dios y segregado de los gentiles (*Lev.* 20, 24-26). Por medio de dichas reglas se alzó en el Antiguo Testamento un muro de separación entre los israelitas y los gentiles. Este muro había de derrumbarse cuando los gentiles fueran admitidos en el reino mesiánico. Por lo mismo esta llamada de los gentiles a la Iglesia de Cristo fué revelada a San Pedro por medio de la visión de la abrogación de estas reglas relativas a los alimentos (*Actos* 10, 11-17).

Cuatro clases de animales distinguen los escritores bíblicos: cuadrúpedos, aves, peces y reptiles. Esta división no está basada en una clasificación estrictamente zoológica, sino más bien en una tradición popular.

Los cuadrúpedos se limitaban a los de mayor tamaño. De éstos la Ley mosaica (*Lev.* 11, 2-8. 26-28; *Deut.* 14, 3-8) reconocía como puros a los rumiantes y dotados de patas hendidas (como bueyes, ovejas y cabras), y a los animales que se les parecen (como gacelas, cabras monteses, ciervos y renos). Por el contrario, estaba prohibido comer bestias que carecieran de las dos características señaladas o de una de ellas. Por esta razón no se podían comer perros, lobos, zorros y leones, porque caminan sobre garras; ni camellos (porque no todas sus patas están partidas), ni conejos (que aparentemente rumian, pero no tienen patas hendidas), ni cerdos (porque no rumian).

En el Pentateuco no se acentúa de modo particular la prohibición de comer carne de cerdo, pero en el transcurso del tiempo comerla equivalía a la apostasía del judaísmo (cf. *Isa.* 65, 4; 66, 3; 1 *Mac.* 1, 50; 2 *Mac.* 6, 18). La razón principal de la aversión demostrada hacia esta carne era que el cerdo era utilizado por los paganos, y especialmente por los canaanitas, en sus sacrificios idólatras y banquetes de sacrificio.

El género "aves" comprende no sólo aves propiamente tales, sino también los murciélagos y las langostas. De las aves (*Lev.* 11, 13-19; *Deut.* 14, 11-19) cerca de veinte especies fueron declaradas impuras (en especial las aves de presa y los murciélagos). Por otra parte, las palomas, tórtolas, codornices y otras aves no prohibidas en forma expresa eran puras. Se permitían también cuatro clases de langostas.

El género "peces" incluía todo lo que vivía o se movía en el agua. De los animales acuáticos (*Lev.* 11, 9-13; *Deut.* 14, 9 f) sólo aquellos que tenían escamas y aletas podían comerse. Todo lo demás era impuro (e. g. las anguilas; los animales testáceos o crustáceos, como las jibias, ostras, langostas, cangrejos, etc.; los anfibios, como las ranas, etc.).

El género "reptiles" incluía también el ratón, el topo, la comadreja y el lagarto (*Lev.* 11, 29 f). De los reptiles todas las clases eran tenidas por impuras, ya se arrastraran sobre sus vientres (como los gusanos y las serpientes) o se movieran sobre cuatro o más patas (como los lagartos, comadrejas, ratas, insectos; cf. *Lev.* 11, 41-43).

Pero no estaba permitido comer aun las bestias puras en cualquier forma. Así, se prohibía consumir la sangre y las porciones de carne que la contenían *(Lev.* 7, 26 f). Se prohibía comer la carne de cualquier bestia que hubiera perecido de muerte natural o que hubiera sido muerta por algún animal salvaje. Estaba prohibido comer la carne de cualquier bestia sacrificada a un dios pagano *(Ex.* 34, 15; 1 *Cor.* 10, 20-33; *Actos* 15, 29). Ciertas partes grasas de bueyes, ovejas y cabras no debían comerse, porque estaban destinadas al altar de los sacrificios; así se consideraban sagradas, aun fuera del sacrificio *(Lev.* 3, 16 f; 7, 23-25). Finalmente, un cabrito no podía ser hervido en la leche de su madre *(Ex.* 23, 19; 34, 26; *Deut.* 14, 21).[9]

[9] Este rito pagano es mencionado en el Ras Shamra (Ugarit), tablillas del siglo XIV/XV a. C.; cf. Cassey, A., en V. D., XVI (1936), 142-148, 174-183.

Capítulo IV

ESTACIONES SAGRADAS

Art. 1. El Calendario [1]

Los israelitas no seguían el año solar, sino el lunar; en otras palabras su calendario se hallaba regido por la luna. El día natural (e. d. el período de veinticuatro horas) se contaba de puesta de sol a puesta de sol [2] y consistía en dos períodos, el de luz (día) y el de oscuridad (noche). El término "día" se emplea en la Biblia en el sentido de veinticuatro horas y en el de *estar de día.* El día civil (e. d. el período de luz) estaba dividido en seis partes desiguales: amanecer (hebr. *shahar;* cf. *Gen.* 19, 15, o *neshepb,* cf. 1, *Sam.* 30, 17), mañana *(boqer)*, calor del día (hebr. *hom hajjom;* comenzaba alrededor de las 9 a. m.; cf. *Gen.* 18, 1; 1 *Sam.* 11, 11), mediodía (hebr. *zaharajim,* cf. *Gen.* 43, 16, 25), crepúsculo (hebr. *neshepb,* cf. 4 *Reyes* 7, 5-7) y noche (hebr. *'erebb,* cf. *Gen.* 19, 1). Más tarde, al regresar del cautiverio babilónico, los judíos dividieron el período del día en cuatro partes, cada una de las cuales tenía tres horas; estas partes eran llamadas primera (6 a. m.-9 a. m.), tercera (9 a. m.-12 a. m.), sexta (12 a. m.-3 p. m.), y novena hora (3 p. m.-6 p. m.). La noche se dividió al comienzo en tres vigilias (cf. *Ex.* 14, 24; *Jueces* 7, 19) y más tarde en cuatro, de tres horas cada una, según el sistema romano, llamado noche, media noche, canto del gallo y mañana.

[1] Cf. Seisenberger, op. cit., 139-141; Kortleitner, op. cit., 663-675; * Friedländer, M., en J. E., s. v. *Calendar.*

[2] Esta división del tiempo de puesta de sol a puesta de sol ha sido adoptada por la Iglesia, ya que las fiestas y días comienzan con las primeras vísperas y terminan con las segundas.

La semana consistía en siete días y estaba basada en la historia de la Creación, según la cual Dios creó el mundo en seis días y descansó el séptimo. Con excepción del séptimo, los días de la semana no tenían nombres particulares; se llamaban simplemente primero, segundo, etc. El séptimo era el sábado (e. d. descanso). En el Nuevo Testamento, el domingo, día de la Resurrección de Nuestro Señor, se ha convertido en el día de descanso.

El mes hebreo estaba íntimamente relacionado con la luna, ya que la misma palabra *hodesh* se usaba para expresar "luna nueva" y "mes". El mes corresponde a la duración de la rotación de la luna alrededor de la tierra, y astronómicamente este tiempo llega a 29 días, 12 horas, 44 minutos y 3 segundos.

Pero los hebreos basando sus cálculos en la visibilidad de la luna nueva tenían meses de 29 ó 30 días. En el período anterior al destierro se dieron nombres especiales sólo a 4 meses: el mes de las espigas de trigo (hebr. *hodesh abib*, e. d., el primer mes; cf *Ex.* 13, 4; 23, 15), el mes del esplendor de las flores (hebr. *ziv*, e. d., el segundo mes; cf. 3 *Reyes* 6, 1-37), el mes de la crecida de los ríos (hebr. *haethanim*, e. d. el séptimo mes; cf. 3 *Reyes* 8, 2), el mes del crecimiento (hebr. *bul*, e. d., el octavo mes; cf. 3 *Reyes* 6, 38). Después del destierro los nombres asirio-babilónios entraron en uso y aun los conservan los judíos. Son: [3]

I (7) Nisán (marzo/abril) con 30 días. La Pascua era celebrada el 14 de Nisán.
II (8) Ijjar (abril/mayo) con 29 días.
III (9) Siván (mayo/junio) con 30 días. Pentecostés caía en el 6 de este mes.
IV (10) Tammus (junio/julio) con 29 días.
V (11) Ab (julio/agosto) con 30 días.
VI (12) Elul (agosto/septiembre) con 29 días.
VII (1) Tishri (septiembre/octubre) con 30 días. El primero era la fiesta civil de Año Nuevo, el 10 el día del Perdón, el 15 la fiesta de los Tabernáculos.
VIII (2) Marheshwan (octubre/noviembre) con 29 días.
IX (3) Kislev (noviembre/diciembre) con 30 días. La fiesta de la Dedicación del Templo se celebraba el 25 (*Juan* 10, 22).
X (4) Tebeth (diciembre/enero) con 29 días.
XI (5) Shebat (enero/febrero) con 30 días.
XII (6) Adar (febrero/marzo) con 29 días.

[3] Los numerales romanos representan los meses del año sagrado; los números árabes los meses del año civil.

Para arreglar la diferencia entre el año solar y el año lunar, se agregaba cada dos o tres años un décimotercer mes intercalar llamado Veadar. La determinación de este mes intercalar se basaba en el crecimiento de la cebada, e. d. en la madurez de la misma a mediados del mes de Nisán, de modo que la cosecha pudiera comenzar con la ceremonia del ofrecimiento de la primera gavilla en la Pascua.

Art. 2. El sábado y las fiestas sabáticas

Todas las mañanas y tardes debía ofrecerse en sacrificio un cordero de un año en el altar de los holocaustos del atrio (*Ex.* 29, 38; *Num.* 28, 3) y, al mismo tiempo, debía ponerse incienso fragante en el altar correspondiente del Lugar Sagrado. Todo israelita piadoso honraba a Dios en casa con sus oraciones o asistiendo a estos sacrificios. Pero este culto debía ser más intenso de tiempo en tiempo en las estaciones sagradas y en las fiestas prescritas. El ciclo de fiestas comprendía tres clases: las fiestas sabáticas, las tres grandes fiestas de alegría (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos) y el día del Perdón. Estos períodos festivos estaban regulados por el número siete. El séptimo día de la semana era el sábado; el séptimo mes era el mes sabatino; el séptimo año era el año sabatino; el año que seguía al resultante de la multiplicación de siete años por siete era el año del Jubileo. Las fiestas de los Tabernáculos y del Perdón tienen lugar en el séptimo mes. Pentecostés era celebrado siete veces siete días después de Pascua. Las dos fiestas principales de Pascua y de los Tabernáculos duraban siete días.

a) *El sábado.* — El más importante de todos los días de

fiesta era el séptimo día de la semana, el sábado, el día de descanso (cf. *Ex.* 20, 8-11; 31, 13-17), que comenzaba con la puesta del sol del viernes. Se celebraba con descanso completo. Los israelitas no debían realizar ningún trabajo bajo pena de ser apedrados (*Num.* 15, 36). Las clases de trabajo prohibidas se mencionan específicamente en la Biblia: la recolección del maná (*Ex.* 16, 26 f), cocinar y hornear (*Ex.* 16, 23), encender fuego (*Ex.* 35, 3), arar y cosechar (*Ex.* 34, 21), recoger leña (*Num.* 15, 32-36), llevar paquetes (*Jer.* 17, 21), vender y negociar (2 *Esd.* 10, 31; 13, 15-18). La comida para el sábado se preparaba el día anterior (*parasceve*). Este precepto obligaba aun a los esclavos paganos de un israelita, y ni las bestias de carga podían usarse para trabajar. En el período posterior al destierro el descanso sabatino fué interpretado más bien severamente. La prohibición de abandonar el campamento (*Ex.* 16, 29) se fijó de manera que ningún judío podía ir más allá de 2.000 codos (e. d. alrededor de un cuarto de hora de camino), la distancia del monte de los Olivos a Jerusalén (*Actos* 1, 12). Aun la defensa propia se consideró al principio, durante el período de los primeros macabeos, como una violación del sábado (1 *Mac.* 2, 36-38; 2 *Mac.* 6, 11), hasta que Matatías ordenó lo contrario (1 *Mac.* 2, 41). En tiempo de Nuestro Señor la observancia del descanso sabatino había degenerado en una cargosa y ridícula pedantería, como sabemos por los Evangelios.

El lado positivo de la celebración consistía en duplicar los holocaustos, en el sacrificio de la mañana y de la tarde (*Num.* 28, 9 f), en proporcionar nuevos panes de proposición (*Lev.* 24, 8) y en asambleas religiosas para la edificación de la comunidad (*Lev.* 23, 2 f).

La base histórica de la celebración del sábado es el descanso de Dios en ese día después de la creación del mundo; el sábado debía ser una imitación de este orden. El israelita, al dirigir su vida según este plan divino de trabajo y descanso, debía reconocerse como posesión de Dios. El sábado, según Santo Tomás (*Summa,* 1. 2, q. 100, art. 5, ad 2), es también un modelo del descanso eterno destinado al hombre después de su largo día de trabajo en la tierra.

b) *Las lunas nuevas.* — El comienzo del mes se celebraba también con agregados en los sacrificios (*Num.* 28, 11-15), y todavía se ofrecían más sacrificios el primer día de Tishri, el séptimo mes, y el día era observado con descanso completo (*Lev.* 23, 23-25; *Num.* 29, 1-6). Después del destierro babilónico el año civil comenzó con el primer día del séptimo mes.

c) *El año sabático.* — En forma análoga al sábado de la semana, cada séptimo año era dedicado al descanso (*Ex.* 23, 10 f; *Lev.* 25, 1-7; *Deut.* 15, 1-11). 1º Si comenzaba en el otoño, significaba un año de descanso para el país entero. Ningún campo debía ser sembrado o cultivado; ningún huerto ni árbol frutal atendido. Lo que crecía al margen de la actividad del hombre se convertía en propiedad común. Los pobres y los extranjeros y aun las bestias compartían estas cosechas. Para asegurar la observancia de esta ley, Dios prometió una superabundancia de cosechas en el sexto año (*Lev.* 25, 20-22).

2º Durante este año ningún deudor podía ser forzado a pagar su deuda. 3º En la Fiesta de los Tabernáculos se leía la Ley al pueblo reunido.

La celebración del año sabatino debía recordar a los israelitas que la tierra pertenecía a Dios y que a los ojos de Dios ellos estaban viviendo allí sólo como extranjeros. La lectura de la Ley debía enseñar a los hebreos a temer a Dios y a observar las prescripciones de la misma. El descanso después del trabajo, asociado al descanso de la tierra, dió al pueblo amplias oportunidades para comprender el contenido de la Ley mosaica.

d) *El año del Jubileo*[4] (hebr. *shanath hajjobel*). — Fué probablemente llamado así debido al sonar de trompetas que anunciaba su comienzo el 10 de Tishri, es decir, el día del Perdón (*Lev.* 25, 8-55). Como en el año sabatino, toda la tierra descansaba y no debía ser cultivada. Así, no había agricultura durante dos años sucesivos, pero Dios prometió una superabundancia de cosechas en los años anteriores a éstos, de modo que no habría razón para temer el hambre. El descanso afectaba sólo a la agricultura; la cría

[4] Cf. Power, E., "Annus Jubilaeus" en V. D., IV (1924), 353-358.

de ganado y las otras ocupaciones seguían como de costumbre. Había otras dos leyes importantes que debían observarse el año del Jubileo: 1º Toda propiedad de terrenos, así como las casas de los levitas que habían cambiado de mano, volvían a los primitivos poseedores o a sus descendientes sin pago alguno. La venta, por lo tanto, había sido meramente un arriendo de la propiedad, y el precio variaba según el espacio de tiempo en relación con el nuevo año del Jubileo. 2º Todos los hebreos que habían sido reducidos a la esclavitud eran puestos en libertad. Debido a estas dos leyes este año fué llamado también el año de la libertad.

Al devolver la propiedad a sus propietarios primitivos o a sus descendientes, la división de la tierra según el plan de Dios se reservaba para tiempos futuros y se insistía en la propiedad de Dios. La liberación de la esclavitud debía recordar a los hebreos que no sólo la tierra pertenecía a Dios, sino también la gente. El año del Jubileo es un tipo de "la restauración de todas las cosas" *(Actos* 3, 21) al fin del mundo, cuando los hijos de Dios recibirán su herencia entera y la libertad completa.

Art. 3. Las tres grandes fiestas del año

Tres veces al año, un israelita varón debía hacer una peregrinación a Jerusalén y presentarse en el santuario a celebrar las fiestas importantes en común *(Ex.* 23, 17; 34, 23). Este acto era libre para las mujeres y los niños.

a) *La fiesta de la Pascua (Ex.* 12). — La primera y la más importante de las fiestas anuales era la Pascua. Comenzaba el 14 del primer mes del año eclesiástico, es decir, en la tarde del 14 de Nisán y duraba hasta el 21 de ese mes. El primer día propiamente dicho de la fiesta (e. d. el 15 de Nisán) y el último (el 21 de Nisán) eran observados con descansos sabáticos y asambleas. Como durante esta semana podía comerse sólo pan sin levadura, se llamaba también la fiesta del Pan sin Levadura *(solemnitas azymorum).*

El décimo día de Nisán se entregaba a cada familia un cordero de un año y libre de toda mancha. El 14, "entre

dos tardes" *(Ex.* 12, 6 MT),[5] el jefe del hogar mataba el cordero. Si una familia era demasiado pequeña para comerse un cordero entero, dos familias podían unirse con este fin. Se sumergía un hisopo en la sangre a medida que ésta iba saliendo, y se rociaban con la misma las dos jambas de la puerta y el dintel de la casa. No debía quebrarse ningún hueso del animal ni cortarse, pero después de separados la grasa y el pellejo, se asaba entero. Cuando estaba en su punto, debía comerse la misma noche con pan sin levadura y hierbas amargas. Todos los de la casa tomaban parte en la comida, y sólo los no circuncidados eran excluídos. Como la ceremonia conmemoraba el éxodo de Egipto, todos los presentes debían tener sus ceñidores puestos, sandalias en los pies y un báculo en la mano. El jefe de familia debía explicar la razón de la fiesta. Lo que no podía comerse debía ser quemado a la mañana siguiente.[6]

Cuando la situación se afirmó después de la ocupación de Palestina por los hebreos, se fueron introduciendo pequeños cambios en la ceremonia, y todos los varones adultos debían asistir al santuario. Los corderos debían ser matados y comidos cerca del Tabernáculo o templo. Con un poco de la sangre se rociaban el altar y las partes grasas se quemaban. Los peregrinos que venían a Jerusalén a celebrar la fiesta recibían gratuitamente las atenciones necesarias de los habitantes, pero era costumbre regalar al mesonero las pieles de los corderos y las vasijas usadas. Como el número de extranjeros era muy grande, muchos pasaban las noches al aire libre, y se comían los corderos en tiendas.[7]

Quienquiera estuviera impedido de observar la fiesta el 14

[5] La Vulgata y los Setenta leen en "la tarde". La traducción más estricta del texto hebreo es entre el atardecer y la oscuridad completa. Los rabinos interpretaron la expresión como significando después del sacrificio de la tarde que tenía lugar entre la 1.30 y 2.30 p. m. *(Pesahim,* 5, 1). Josefo indicó que en el 66 el sacrificio de 256.500 corderos tuvo lugar entre las 3 y las 5 p. m. (?). Filón, contemporáneo de Nuestro Señor, afirmó que los corderos eran muertos en el templo desde el mediodía hasta la tarde; éste parece ser el punto de vista más probable.

[6] Cf. Seisenberger, op. cit., 146 f.

[7] Cf. Seisenberger, op. cit., 147.

de Nisán por razón de contaminación legal o algún otro impedimento, debía cumplir la Pascua el 14 del mes siguiente, bajo pena de muerte.

Según la Mishna (fragmento Pesahim) los ritos de Pascua se ejecutaban de la siguiente forma. Al comenzar la comida el jefe de familia bendecía la primera copa *(calix qiddush)* y todos bebían de esta copa o de sus propias copas. Después de lavarse las manos, se traía una mesa con el cordero asado, pan sin levadura *(matzot)*, hierbas amargas, *haroseth*, un plato de vinagre o agua salada. Después de una corta oración el jefe de familia tomaba un poco de hierbas amargas y las comía, y los demás seguían su ejemplo. Llenábase una segunda copa de vino *(calix haggada)* mezclado con agua y se bendecía. Luego un hijo de la casa o uno de los huéspedes debía preguntar las razones de la ceremonia y de las diferencias entre esta noche y las otras (cf. *Ex.* 12, 26). El jefe de familia explicaba entonces en forma completa cómo la ceremonia tenía lugar en recuerdo del rescate de Egipto y de la salvación de los primogénitos entre los israelitas. Después de esta exhortación se recitaba o cantaba la primera parte del himno "Hallel" *(Ps.* 112-113, 8, e. d. el *Laudate pueri* y parte del *In exitu Israel)*.

Después de esta oración se bebía la segunda copa de vino. Luego el dueño de la casa se lavaba las manos, tomaba un pedazo de matzot, lo partía, lo bendecía y distribuía el pan entre sus huéspedes para que lo comieran. Ahora estaba servida la parte principal de la comida.

Una vez finalizada ésta, se llenaba una tercera copa de vino *(calix benedictionis)* mezclado con agua, se la bendecía y bebían de ella todos. Luego se recitaba o cantaba la segunda parte del himno "Hallel" *(Ps.* 113, 9-177, e. d. *In exitu Israel* [continuación]; 114 *Dilexi;* 115 *Credidi;* 116 *Laudate Dominum;* 117 *Confitemini Domino)*. Hacia el fin de este himno *(Ps.* 117, 26) se llenaba una cuarta copa de vino *(calix hallel)* y luego se la bebía después que el himno había concluído. Así terminaba el servicio formal.

Durante la semana de la fiesta se ofrecían como holocaustos, aparte de los sacrificios diarios, dos bueyes, un carnero, siete corderos machos de un año, junto con su oblación de comida y bebida, y como oblación de pecado un macho cabrío a fin de expiar por el pueblo *(Num.* 28, 16-25). El segundo día de la fiesta, e. d. el 16 de Nisán *(Lev.* 23, 10-14), se ofrecía una gavilla de cebada; antes de hacerse esta ofrenda no podía usarse nada de la nueva cosecha.[7a]

b) *Pentecostés.* [8] —Esta fiesta se llama generalmente en el Antiguo Testamento la fiesta de las Semanas *(Ex.* 34, 22; *Lev.* 23, 15-22; *Deut.* 16, 9-12), porque desde el segundo día de la semana de Pascua, e. d., desde el 16 de Nisán, se contaban siete semanas y al día siguiente se celebraba la fiesta. El término inglés *Pentecost* deriva del griego (cf. *Actos* 2, 1), que significa quincuagésimo (día). Otro nombre era la fiesta de la Cosecha *(Ex.* 23, 16), porque como entonces la cosecha estaba ya terminada, se consideraba como una fiesta de acción de gracias. También se llamaba la fiesta de los Primeros Frutos *(Num.* 28, 26), porque en ese día se ofrecían dos hogazas de pan con levadura como el primer pan cocido al horno de la nueva cosecha.

Según los Padres y la tradición judía, esta fiesta caía en la fecha misma en que se promulgó la Ley en el monte Sinaí, cincuenta días después del éxodo de los israelitas de Egipto.

[7a] Como el nombre de Pascua lo indica, la fiesta conmemora el rescate de los judíos del poder de los egipcios en tiempos del éxodo, cuando todos los primogénitos de los egipcios fueron muertos. El pan sin levadura, llamado también "pan de la aflicción", debía recordarles el apresuramiento con que salieron de Egipto, y las hierbas amargas, sus amargos sufrimientos. En la mente de Dios estos hechos históricos relacionados con la Pascua estaban destinados a simbolizar pensamientos más altos. El pan sin levadura era un símbolo de la pureza de costumbres, y debía recordar al pueblo que era un pueblo santo y que debía estar libre de corrupción moral (1 *Cor.*, 5, 7). El cordero era tipo de Jesucristo como víctima. En la Biblia Él es llamado el Cordero *(San Juan* 1, 29; 1 *Cor.* 5, 7, etc.) y éste dice relación a su inocencia, al mandato de que ningún hueso debía ser quebrado *(San Juan* 19, 36), a la institución del sacrificio sin sangre, la Santísima Eucaristía, después de la cena de Pascua y al sacrificio sangriento de la cruz. El cordero de Pascua era un sacrificio real, una mezcla de ofertorio de paz y de pecado; en forma similar, Nuestro Señor murió por nosotros como una oblación de pecado en la cruz, y se nos da como oblación de paz en la Santísima Eucaristía.

[8] Cf. Olivera, B. Santis., "Pentecoste", en V. D., III (1923), 132-135.

En la Biblia aparece sólo como una fiesta de la cosecha. Por lo mismo, nos vemos precisados a suponer que, debido a la íntima relación entre la fiesta de las Semanas y la fiesta de Pascua, Pentecostés tenía un doble significado. Esta fiesta duraba sólo un día, y se celebraba como día de descanso con asambleas religiosas y sacrificios especiales (*Num.* 28, 27-31).

En este día los israelitas se disponían a hacer ofrecimientos voluntarios, según la abundancia de la cosecha.

c) *La fiesta de los Tabernáculos* (hebr. *hag hassukoth*). Esta fiesta se celebraba en el otoño, en el mes de Tishri, al final de las cosechas de fruta, aceite y vino. Comenzaba cinco días después de la fiesta del Perdón, y duraba desde el 15 hasta el 21 del mes. Durante la semana entera los israelitas debían vivir en tiendas de tres troncos erigidas en las calles y espacios abiertos, y asimismo en los techos y patios de las casas (*Lev.* 23, 42 f). Muchos ofrecimientos de buena voluntad y otros prescritos por la Ley se hacían durante las fiestas. El primer día se celebraba con descanso sabatino y asambleas religiosas. En el año sabático se leía también la Ley. El octavo día era igualmente fiesta y se llamaba *atsereth* (e. d. conclusión, porque concluía la fiesta de los Tabernáculos y las fiestas del año); también era celebrado con descanso sabatino y asambleas religiosas (*Lev.* 23, 36. 39; *Num.* 29, 35-38). La fiesta de los Tabernáculos era una fiesta de acción de gracias por las cosechas ya terminadas de aceite y vino y por toda la cosecha del año. Al mismo tiempo debía traer a la memoria a los israelitas el tiempo en que sus antepasados vivían en tiendas, después de su partida de Egipto. Por lo mismo, era una fiesta de alegría especial, y se la llamaba también simplemente "la fiesta" (3 *Reyes* 8, 2; 12, 32).

En el período posterior al destierro esta fiesta recibió dos adiciones en cuanto al ceremonial. 1ª Se ofreció la libación de agua, ceremonia basada en Isaías 12, 3. Cada uno de los siete días, a la hora del sacrificio matinal, un sacerdote traía agua en una vasija de oro desde la fuente de Siloé, la llevaba al altar de los holocaustos y la vaciaba junto con el vino en los conductos próximos a aquél. Esta ceremonia iba acompañada de música y canto, lo que tal vez dió a Nuestro Señor

la ocasión de aplicar la imagen de "los ríos de agua viva" al envío del Espíritu Santo (*Juan* 7, 2, 37-39). 2ª La iluminación y danza de las antorchas tenía lugar en la tarde del primer día en el atrio de las mujeres.

Art. 4. El día del Perdón

En el décimo día del séptimo mes (Tishri) y cinco días antes de la fiesta de los Tabernáculos, Israel celebraba cada año su reconciliación con Dios (*Lev.* 16; 23, 26-32). Todo trabajo estaba prohibido en este día, y la nación entera debía observar un estricto ayuno (e. d. no debía tomar ningún alimento) desde la tarde del 9 a la tarde del 10 de Tishri.

En este día el mismo sumo sacerdote tenía que oficiar el servicio religioso, cuya parte principal era la ceremonia del perdón. Después de haber estado despierto toda la noche anterior y tomado un baño ritual a la mañana, ofrecía el sacrificio matinal. Luego se despojaba de sus vestiduras de sumo sacerdote, tomaba un segundo baño, y se vestía con el hábito blanco de un simple sacerdote. En esta guisa, sin signo alguno de su rangó, aparecía como pecador y dirigía el ritual de la expiación o perdón.

Al principio él llevaba al santuario dos animales para el sacrificio: un novillo castrado como oblación de pecado y un carnero como oblación de holocausto por él y su casa (e. d. por el sacerdocio entero). Del pueblo recibía dos machos cabríos, uno como ofrecimiento de pecado y otro para ser soltado en el desierto, y también un carnero como holocausto. Se echaban en suerte los dos machos cabríos para decidir cuál debía ser dedicado a Jahweh y cuál a Azazel. El que primero caía en suerte al Señor debía ser matado como oblación de pecado; el otro que caía a Azazel debía ser eliminado para siempre de entre los israelitas (*Lev.* 16, 8-10).

Después de echar suertes, el sumo sacerdote empezaba a expiar por sí y por todo el sacerdocio. Ponía sus manos sobre el novillo destinado al sacrificio de pecado, y hacía una confesión de sus propios pecados y de los correspondientes al sacerdocio. Luego daba muerte al novillo. A continuación tomaba el incensario, lo llenaba de brasas candentes del altar, y tomando incienso entraba al *Sancta Sanctorum* y

lo esparcía de inmediato sobre las brasas, para que la nube de humo envolviera el kapporeth. Salía nuevamente y, llevando consigo algo de la sangre del novillo, volvía a entrar al *Sancta Sanctorum* y rociaba con su mano el kapporeth una vez y siete veces el suelo frente al arca del testamento. Nuevamente salía y sacrificaba en el atrio al macho cabrío destinado a Jahweh como señal de ofrecimiento de pecado del pueblo. Después entraba al *Sancta Sanctorum* por tercera vez con la sangre de esta víctima y ejecutaba las mismas rociadas que la vez anterior con la sangre del novillo (*Lev.* 16, 11-15). Con estos rociamientos de sangre se llevaba a cabo la expiación por los pecados del sumo sacerdote, del sacerdocio y del pueblo entero.

Inmediatamente, el sumo sacerdote purificaba el Lugar Sagrado tomando la sangre mezclada del novillo y del macho cabrío y restregando con ella los cuernos del altar del incienso y rociando éste siete veces (*Lev.* 16, 18 f). El mismo ritual se llevaba a cabo luego en el atrio en el altar de los holocaustos (*Lev.* 16, 20). También el santuario debía ser purificado de la contaminación. Para ello se traía el macho cabrío que había tocado en suerte a Azazel. El sumo sacerdote colocaba ambas manos sobre la cabeza del animal y pronunciaba sobre él todas las transgresiones y pecados de Israel. Así cargado con los pecados de la nación estaba listo para ser arrojado al desierto, donde se perdería y encontraría la muerte.

La carne de las dos oblaciones de pecado (del novillo y del macho cabrío) con cuya sangre se habían efectuado los rociamientos de expiación, se llevaba, una vez quemada la grasa en el altar, fuera del campamento o de la ciudad y se destruía allí con el fuego. Finalmente los dos carneros eran sacrificados como holocaustos y se ofrecían otros sacrificios especiales (*Num.* 29, 7-11).

Significado de la celebración de la Expiación. El significado de esta fiesta fué de inmediato evidente para los israelitas merced al carácter penitencial del día, a la repetida confesión de los pecados por el sumo sacerdote, y a los diversos rociamientos con sangre. No sólo debían expiarse los pecados de los sacerdotes y del pueblo cometidos durante el año, sino que hasta el santuario y el atrio tenían que ser

purificados de toda contaminación. Esta expiación llegaba al momento culminante cuando el sumo sacerdote llevaba la sangre de las oblaciones de pecado al *Sancta Sanctorum*, ante el trono terrenal de Dios y rociaba con ella el kapporeth. La purificación legal o levítica obtenida mediante esta expiación quedaba asimismo grabada en la mente del pueblo con la ceremonia del macho cabrío del pecado. Azazel se refiere o bien al macho cabrío mismo (*Lev.* 16, 9: Vulg., *caper emissarius*, chivo emisario), porque era arrojado del campamento o de la ciudad, o si no, a un mal espíritu, o al príncipe de los demonios, a quien se enviaba el macho cabrío cargado con todos los pecados de la nación. Todos estos ritos adoctrinaron sin duda al pueblo acerca de la santidad de Dios y de sus leyes, así como sobre sus propios pecados y los castigos a que se habían hecho acreedores.

Según San Pablo, esta fiesta era tipo de la gran expiación que Nuestro Señor llevó a cabo por los pecados del mundo entero (*Hebr.* 9-10). El Apóstol señala la relación entre el tipo y el antitipo. 1º El sumo sacerdote del Antiguo Testamento que entraba con la sangre de las oblaciones de pecado al *Sancta Sanctorum* es un tipo imperfecto de Jesucristo, quien por virtud de su propia sangre entró al *Sancta Sanctorum* del cielo a presentar al Padre celestial su propia sangre como precio de la redención de la humanidad (*Hebr.* 9, 11 f). 2º El sumo sacerdote debía expiar año tras año sus propios pecados así como los de la nación entera con la sangre de los ofrecimientos de pecado. Pero Jesucristo, el Sumo Sacerdote del Nuevo Testamento, ha efectuado la expiación una vez por todas, no por Sí mismo, sino por los pecados de los hombres de todos los tiempos (*Hebr.* 9, 28). 3º La sangre de estas oblaciones de pecado podía realizar solamente la "purificación de la carne", mientras que la sangre de Jesucristo purifica nuestra conciencia de las obras muertas, de suerte que como hijos de Dios podemos servir a Dios vivo (*Hebr.* 9, 14). 4º Como el sumo sacerdote del Antiguo Testamento con la sangre de las oblaciones de pecado no podía otorgar el perdón de los pecados, "el camino al *Sancta Sanctorum*" permanecía cerrado al público (*Hebr.* 9, 8); pero Jesús por medio de su propia sangre entró una vez al *Sancta Sanctorum*, para abrir "el camino del *Sancta Sanc-*

torum" del cielo para siempre. 5º En otro pasaje *(Hebr.* 13, 11 f) el Apóstol hace notar que la carne de esos ofrecimientos de pecado era quemada fuera del campamento o de la ciudad, y así también "Jesús a fin de poder santificar al pueblo con su sangre, sufrió fuera de la puerta" de la ciudad santa.

Apéndice

Fiestas instituídas después del cautiverio [9]

Después del regreso de los judíos del destierro babilónico (536 a. C.) se agregaron varias fiestas a las ya prescritas por la Ley mosaica, y algunas de las introducidas entonces se observan todavía.

1º *La fiesta de Purim.* El nombre viene de la palabra persa *pur* (plural *purim,* e. d. suertes). El gobernador persa Amán había determinado dar muerte a todos los judíos del imperio, y el 13 de Adar (feb./marz.) había sido escogido al azar como el día señalado para esta matanza. El criminal proyecto se frustró gracias a la reina Ester y a su pariente Mardoqueo. En recuerdo de este suceso, los judíos, primero en Persia y más tarde en Palestina y en todas partes, celebraron una fiesta el 14 y 15 de Adar, conservando el 13 como día de ayuno. La fiesta se celebraba leyendo el libro de Ester en voz alta en las sinagogas; fiestas de alegría se llevaban a cabo en las casas (cf. *Libro de Esther)*.

2º *Fiesta de la dedicación del Templo.*[10] Esta fiesta, que se llama también *Encænia (Juan* 10), tenía lugar todos los años en conmemoración de la purificación del templo contaminado por el culto idólatra de los sirios y de su nueva dedicación a cargo de Judas Macabeo el año 165 a. C. El 25 de Kislev (nov./dic.) y los siete días siguientes, las casas de Jerusalén y de otros lugares se iluminaban; por eso, Josefo llama a la fiesta fiesta de las "*Luces*". Parece que no había ceremonia especial en el templo, pero probablemente se ofrecían más sacrificios que de costumbre.

[9] Cf. Seisenberger, op. cit., 154 f.

[10] Cf. Höpfl, H., "Das Chanukafest", en *Biblica,* III (1922), 165-179.

3º *La fiesta del Regocijo de la Ley.* Esta fiesta se celebraba el 23 de Tishri (sep./oct.). La lectura del Pentateuco terminaba todos los años el último día de la fiesta de los Tabernáculos y se reanudaba al día siguiente.

4º *La fiesta del Acarreo de leña.* Según Josefo *(Bella Jud.* II, 17, 6) esta fiesta se celebraba el 14 de Ab (jul./agos.), pero el Talmud no la menciona. Parece que todos los que deseaban hacerlo acarreaban leña al templo en este día para el mantenimiento del fuego en el altar de los holocaustos.

Según el 2 *Esdras* 10, 34, ciertas familias eran designadas por suerte (por lo menos en el período inmediatamente posterior al cautiverio) para proporcionar leña, y los días en que debían cumplir este deber eran para dichas personas días de regocijo y de honor.

Los judíos modernos observan las siguientes fiestas:

1) La Pascua, 15 a 22 de Nisan (marz./abr.).
2) Lag Beomer, 18 de Ijjar (abr./may.) para conmemorar la conclusión de una peste.
3) Pentecostés, o fiesta de las Semanas, 6 y 7 de Siván (may./jun.).
4) Año Nuevo, 1 y 2 de Tishri (sep./oct.).
5) Día del Perdón, 10 de Tishri.
6) Fiesta de los Tabernáculos, 15 a 22 de Tishri.
7) Regocijo de la Ley, 23 de Tishri.
8) Dedicación del Templo, 25 de Kislev (nov./dic.).
9) Fiesta de Purim, 14 y 15 de Adar (feb./marz.).
10) Todos los sábados del año.

Capítulo V

MEDIDAS, PESAS Y MONEDA

Bibliografía. — Kortleitner, op. cit., 642-660; * Kennedy, A. R. S., en H. D. B., s. v. *Money and Weights and Measures;* Germer-Durand, A., *Mesures de capacité chez les Hébreux au temps de l'évangile* en *Conferences de Saint-Etienne, 1909-1910* (París, 1910), 91-105; Barrois, A., *La métrologie dans la Bible* en R. B., XL (1931), 185-213, XLI (1932), 50-76; Pink, K., "Beiträge zur biblischen Numismatik" en *Biblica,* XX (1939), 408-412.

Medidas lineales

La unidad principal era el codo, es decir, el largo del antebrazo desde el codo hasta la extremidad del dedo medio. Este codo tiene cuatro longitudes diferentes.

Sistema egipcio

1 codo "común" pequeño = 17.91 pulgadas.
1 codo "real" grande = 20.67 »
1 codo pequeño = 6 palmos = 24 dedos.
1 codo grande = 7 palmos = 28 dedos.
1 codo "común" pequeño = 2 palmos = 6 palmos menores = 24 dedos = 17.91 pulgadas.
1 palmo = 3 palmos menores = 12 dedos = 8.96 pulgadas.
1 palmo menor = 4 dedos = 2.99 pulgadas.
1 dedo = 0.75 pulgada.

Sistema babilónico

1 codo "común" pequeño = 19.49 pulgadas.
1 codo "real" grande = 21.65 pulgadas.
1 codo pequeño = 30 dedos.
1 codo grande = 33 dedos.
1 codo "común" pequeño = 30 dedos = 19.49 pulgadas.
1 dedo = 0.65 pulgada.

Los hebreos no siempre hacían uso de los mismos sistemas lineales. Sus primeros antepasados que vivieron en

Mesopotamia, empleaban el sistema babilónico. Posteriormente, cuando abandonaron colectivamente a Egipto usaron el sistema egipcio. Más tarde todavía, mientras la mayor parte que vivía en el cercano Oriente estuvo sometida al dominio o influencia de los asirios o babilonios, los judíos hicieron uso del sistema babilónico.

El codo se halla mencionado en el período antediluviano entre las medidas del arca *(Gen.* 6, 15). Se encuentran en la Biblia pruebas de que se usaban dos clases de codos. El 2 de los Paralipómenos 3, 3, al describir las medidas del templo de Salomón, afirma que "la antigua medida" (MT) fué la que se empleó, es decir, probablemente el codo real egipcio de 20.67 pulgadas. Sabemos que en tiempo de Ezequiel se usó un codo de otra longitud *(Ez.* 40, 6); este codo consistía en un codo y un palmo *(Ez.* 43, 13), y la caña consistía en 6 codos *(Ez.* 41, 8); lo más probable es que Ezequiel aluda al codo real babilónico de 21.65 pulgadas.

Otras unidades de medida se encuentran en la Biblia. La *braza (Actos* 27, 28) representaba una distancia de 4 codos o alrededor de seis pies. El *estadio* (2 *Mac.* 12, 9; *Lucas* 24, 13; *Juan* 6, 19) era una medida griega: 606 3/4 pies. La milla *(Mat.* 5, 41) una medida romana equivalente a 0,92 de la milla americana. La *jornada del día sábado (Actos* 1, 12) equivalía, según la tradición hebrea a 2.000 codos. Al medir los campos, los hebreos empleaban dos métodos: una unidad se tomaba según la cantidad de terreno que una yunta de bueyes podía arar en un día (1 *Sam.* 14, 14), y la otra estaba basada en la cantidad de *semilla* necesaria para sembrar un área de terreno *(Lev.* 27, 16).

Medidas de capacidad

Medidas hebreas para sólidos:

1 homer = 1 kor = 2 letech = 10 ephah = 30 seah = 100 gomer.
½ kor = 1 letech = 5 ephah = 15 seah = 50 gomer.
$^{1}/_{10}$ kor = 1 ephah = 3 seah = 10 gomer.
$^{1}/_{3}$ ephah = 1 seah = 3 $^{1}/_{3}$ gomer.
$^{1}/_{10}$ ephah = 1 gomer.

100 gomer (= 100 issaron) = 180 cab = 10.48 bushels.
50 gomer (= 50 issaron) = 90 cab = 5.24 bushels.
10 gomer (= 10 issaron) = 18 cab = 1.05 bushels.

$3\,^1/_3$ gomer (= $3\,^1/_3$ issaron) =	6 cab =	1.40	pecks.
1 gomer (= 1 issaron) =	$1\,^4/_5$ cab =	0.42	pecks.
$^1/_6$ seah =	1 cab =	1.86	cuartos.

Medidas hebreas para líquidos:

1 kor =	10 bath =	60 hin =	720 log =	97.5	galones.
	1 bath =	6 hin =	72 log =	9.8	galones.
		1 hin =	12 log =	1.62	galones.
			1 log =	0.54	cuarto.

Según la Mishna, 1 log equivale a 6 huevos de gallina, que serían equivalentes a medidas más pequeñas de capacidad dadas por Germer Durand para medir los sólidos y los líquidos. Pero como es difícil saber cuándo se hizo tal cambio del sistema tipo, hemos omitido los valores relativos atribuídos a estas medidas por Germer Durand.

La Biblia hace mención de otras medidas de capacidad. La *medida* (*Juan* 2, 6) era una medida griega correspondiente grosso modo al bath hebreo. La *artaba* (*Dan.* 14, 2), una medida persa que contenía 1.85 bushels. El *choinix* (*Apoc.* 6, 6), una medida griega equivalente a 0.03 bushel.

Pesas

1º "Tipo real" babilónico:

			pesado	*liviano*
1 talento =	60 minas =	3.600 shekels =	133.56 libras =	66.78 libras.
	1 mina =	60 shekels =	2.23 libras =	1.11 libras.
		1 shekel =	259.72 gramos =	129.86 gramos.

2º "Tipo común" babilónico:

			pesado	*liviano*
1 talento =	60 minas =	3.600 shekels =	129.9 libras =	65 libras
	1 mina =	60 shekels =	2.16 libras =	1.08 libras
		1 shekel =	252.66 gramos =	126.3 gramos.

3º Tipo "común" hebreo:

1 talento =	30 minas =	3.000 shekels =	55.6 libras.
	1 mina =	100 shekels =	1.8 libras.
		1 shekel =	130 gramos.

"Tipo santuario" hebreo:

1 shekel = 16.83 gramos = 260 granos.
$^1/_2$ shekel = 1 beka = 8.41 gramos = 130 granos.
$^1/_{20}$ shekel = 1 gerah = 0.841 gramos = 13 granos.

La unidad mayor en el sistema de pesas era el talento, que estaba dividido en minas y shekels. El talento israelita tenía 30 minas y 3.000 shekels (cf. *Ex.* 38, 25-28; 3 *Reyes* 10, 17 [MT] y 2 *Par.* 9, 16). El mismo sistema prevalecía entre los canaanitas, y estaba basado en el sistema decimal (cf. *Jos.* 7, 21; también *Gen.* 23, 16). El talento babilónico se basaba en el sistema sexagesimal (cf. 4 *Reyes* 5, 5). Este sistema babilónico fué aceptado solamente por los hebreos durante el destierro, no antes.

El Nuevo Testamento (*Juan* 12, 3; 19, 39) hace mención de la *libra* romana, que equivalía a 0.718 ó 0.722 de la libra americana, y estaba subdividida en 12 onzas.

Monedas

Oro

1 talento =	60 minas =	3.000 shekels =	108 libras =	$ 55.050.00
	1 mina =	50 shekels =	1.8 libras =	917.50
		1 shekel =	252.6 gramos =	18.35

Estas cifras están basadas en el valor del oro moderno de $ 35 por onza de troy fino. El valor de la plata con relación al oro entre los israelitas y babilonios era de 1 a 13.3, que se ajustaba de modo que un shekel de oro de 252 2/3 granos era igual al valor de quince shekels plata de 224 1/2 granos.

Plata

1 talento =	60 minas =	3.000 shekels =	96.2 libras =	$ 3.660.00
	1 mina =	50 shekels =	1.6 libras =	61.00
		1 shekel =	224.5 gramos =	1.22

Antes del destierro babilónico no había monedas acuñadas en Palestina. Se practicaba el cambio (cf. *Isa.* 55, 1), y los pesos metálicos de oro y plata se usaban en las transacciones monetarias (*Gen.* 23, 15 f). Después del destierro el dinero propiamente tal circuló en Palestina. La invención de las monedas se atribuye comúnmente a Creso, rey de Lidia (561-546 a. C.), pero las primeras monedas verdaderas que circularon en Palestina fueron persas y se acuñaron por orden de Darío I (521-485 a. C.). Este *darag*

persa (hebr. *darkemon;* vulg. *Solidus,* dracma) es a menudo mencionado en el primer y segundo libro de Esdras; pesaba 130 granos y era equivalente a 1/60 de la mina. Durante el período griego la moneda de cambio común en Palestina fué el *dracma* fenicio de 55 granos y el tetradracma o *státer,* que era equivalente al shekel de 224 1/2 granos. Durante el período helenista los macabeos acuñaron monedas de bronce (1 *Mac.* 15, 6), pero evitaron grabar en ellas imagen humana alguna de acuerdo con una interpretación estricta del *Éxodo* 20, 4, pasaje que, sin embargo, se refiere sólo a la imagen divina.

En tiempo de Nuestro Señor se mencionan en el Nuevo Testamento tres clases de moneda como corrientes en Palestina: la judía, la griega y la romana.

1º *Moneda judía.* El *shekel* era una moneda fuera de uso y no una moneda corriente en actualidad porque los shekels de plata hicieron su primera aparición en tiempos de la primera sublevación por los años 66-70. La moneda de plata mencionada en San Mateo 26, 15 y 28, 12 ff era romana, griega o fenicia.

2º *Moneda griega.* Todas las monedas griegas eran de plata. La unidad era el *dracma,* cuyo peso variaba en los distintos períodos y para las distintas localidades. El dracma ático que en un principio pesaba 4.25 gramos (65 3/5 granos), había bajado en tiempos de Cristo a 3.9 gramos (60 1/5 granos). Era por lo tanto más pesado que el dracma fenicio mencionado más arriba, el cual con toda probabilidad era el corriente en Palestina (cf. *Lucas* 15, 8 ff).

Los múltiplos del dracma eran el *didracma (Mat.* 17, 23), o moneda de dos dracmas, y el *státer,* llamado también *tetradracma (Mat.* 17, 26) o de cuatro dracmas. El státer fenicio correspondía al shekel hebreo.

Dos monedas de cobre se mencionan en el Nuevo Testamento: el *chalkus* y el *lepton.* El chalkus *(Marcos* 12, 41) representaba 1/8 del óbolo y era casi equivalente al lepton; dos lepta eran equivalentes a un cuadrante romano *(Marcos* 12, 42).

La *mina* y el *talento* eran monedas fuera de uso. La mina *(Lucas* 19, 13 ff) era equivalente a 100 dracmas, mientras que el talento constaba de 60 minas, 1.500 státers, 3.000 didracmas o 6.000 dracmas.

3º *Moneda romana.* Los romanos se reservaron el derecho de acuñar monedas de oro y plata, pero permitían a los príncipes vasallos, como Herodes el Grande, que acuñaran monedas de cobre. El sistema monetario de los romanos, como el de otros pueblos, estaba basado en los pesos. En Roma, la unidad de peso era la *libra* (cerca de 5.046 granos). El sistema bimetálico fué regulado por Julio César, quien introdujo el áureo. Entre el período de Augusto y el de Nerón predominaron los siguientes valores fijos: el áureo pesaba 1/42 de libra o 120,3 granos; el *denario* de plata pesaba 1/84 de libra o 60 1/5 granos (el mismo peso del didracma ático de este período) y representaba 1/25 del valor del áureo.

Valor moderno de las monedas.[1] El áureo valía $ 8,77. El denario, mencionado con frecuencia en el Nuevo Testamento, y el dracma ático valían cerca de 35 centavos. Entre las monedas de cobre estaban el *as (assarion,* cf. *Mat.* 10, 29), 1/16 del denario, que equivalía a 2 centavos; el *dupondio* o dos ases (cf. *Lucas* 12, 6), el *quadrante* o 1/4 de as (cf. *Mat.* 5, 26), y el *lepton* o 1/8 de as (cf. *Lucas* 21, 2). Todas estas monedas estaban basadas en la moneda acuñada de los romanos.

Las monedas de plata corrientes en Palestina fueron principalmente de tipo fenicio y acuñadas en Tiro. Eran un poco más livianas que las monedas áticas. En las transacciones ordinarias el dracma ático y el griego, así como el denario romano, se consideraban del mismo valor (cerca de 35 centavos). De aquí, el didracma y el státer o shekel eran equivalentes a cerca de 70 centavos y $ 1,40 respectivamente. La mina, siendo equivalente a 100 dracmas, era igual en valor a $ 35.00 aproximadamente, y el *talento* áticorromano, teniendo el valor de 6.000 dracmas o denario, era equivalente a cerca de $ 2.100.00.

[1] Estos valores están basados en el valor actual del oro de $ 35.00 por troy onza o $ 0.729 por grano.

SÉPTIMA PARTE

GEOGRAFÍA DE LA TIERRA HEBREA

CAPÍTULO I

GEOGRAFÍA FÍSICA DE PALESTINA

Bibliografía. — a) *General.* — * Adams, J. McKee, "Biblical Backgrounds" (Nashville, 1934); Legendre, Mgr. "The Gradle of the Bible" (St. Luis, Mo. Londres, 1929); Szczepanski, L., "Geographia Historica Palæstinæ Antiquæ" (Roma, 1928); * Smith, G. A., "Historical Geography of the Holy Land" (25 ed., Londres, 1931); Abel, F. M., "Géographie de la Palestine", I (París, 1933), II (París, 1938).

b) *Atlas.* — * Dalman, G., "Hundert Deutsche Fliegerbilder aus Palästina" (Gütersloh, 1925); Grammatica, A., "Atlas Geographiæ Biblicæ" (Bergamo, 1921); * Guthe, H., "Bibelatlas" (2 ed., Leipzig, 1926); Hagen, M., "Atlas Biblicus" (París, 1907); * Philip, G., "Bible Lands" (Comparative Series of Wall Atlases); Riess, R., "Atlas Scripturæ Sacræ" (3 ed. por Heidet, Friburgo i, B. 1925); Seraphim y Kelly, "Maps of the Land of Christ" (Paterson, 1938).

c) *Excavaciones y arqueología.* — * Albright, W. F., "The Archæology of Palestine and the Bible" (Nueva York, Chicago, 1932); * Barton, G. A., "Archæology and the Bible" (4 ed., Filadelfia, 1925); * Galling, K., "Biblisches Reallexikon" (Tubinga, 1934-37); * Kenyon, Sir F., "The Bible and Archæology" (Nueva York-Londres, 1940); * Macalister, R. A. S.. "A Century of Excavation in Palestine" (2 ed., Londres, 1930); * Watzinger, C. "Denkmäler Palästinas", I (Leipzig, 1933), II (Leipzig, 1935).

Art. 1. Observaciones generales

Extensión. Los límites naturales y políticos de Palestina no son coextensivos. En cuanto a los primeros, la extensión geográfica varió en distintas ocasiones. En su sentido más amplio Palestina designa el territorio que se extiende desde Tiro y el monte Hermón a la península de Sinaí (inclusive), y desde el Mediterráneo a los desiertos de Siria. El área total de este territorio es de cerca de 62.000 millas cuadradas. En sentido estricto Palestina incluye el territorio que se extiende desde la región de Tiro al Negeb,

es decir, desde la latitud 33° N. aproximadamente a la 31° N. y desde la longitud 34° 15′ E. a más allá de la 36° 30′ E.

Este territorio se halla dividido en dos partes: Palestina Occidental (Cisjordania) y Palestina Oriental (Transjordania). El área del país al oeste del Jordán es de cerca de 9.700 millas cuadradas, o aproximadamente la extensión de Nueva Hampshire o Vermont, y el área del país al este del Jordán, excluyendo a Damasco, es de cerca de 5.900 millas cuadradas. El área total de Palestina es, pues, de cerca de 15.600 millas cuadradas (alrededor de un tercio de la superficie de Pensilvania o Nueva York); su longitud de norte a sur es aproximadamente de 150 millas, mientras que su anchura de este a oeste es de 125.

Los límites políticos modernos de Palestina no corresponden a sus límites naturales. El territorio al oeste del Jordán con un área de 10.429 millas cuadradas se llama Palestina, y ha sido gobernado (desde el 29 de septiembre de 1923) por Gran Bretaña bajo mandato concedido por la Liga de las Naciones. La *población* total estimada para Palestina el 30 de junio de 1939 era de 1.387.930 habitantes, de los cuales 848.933 eran mahometanos, 424.373 judíos y 114.624 cristianos. La región transjordánica es un estado árabe establecido dentro del mandato de Palestina, pero separado de ésta desde el 1º de septiembre de 1922. Los límites de este estado árabe no han sido determinados en forma definitiva; su área es aproximadamente de 34.700 millas cuadradas, y su población se estima en 300.000 habitantes, de los cuales cerca de 260.000 son mahometanos, 30.000 árabes cristianos y 10.000 circasianos.

Posición.[1] La posición natural de Palestina hizo a ésta una morada apropiada para Israel, el cual fué divinamente elegido para conservar la verdadera religión y ser el instrumento de la salvación de la humanidad. Por diversas razones este país era el único adaptado a este doble propósito. Antes que nada Palestina se asemejaba a una poderosa fortaleza, aislada y protegida por todos sus costados contra invasiones hostiles. En el norte las cadenas del Líbano y An-

[1] Cf. Seisenberger, op. cit., 4 f.

tilíbano formaban una sólida barrera, al oeste se hallaba el Mediterráneo, cuyas tormentosas rompientes hacían casi imposible acercarse por ese lado; el sur y este estaban protegidos por desiertos. Los hebreos se encontraban así incomunicados con el mundo y sus errores, y podían vivir en paz y servir a Dios sin ser perturbados. En segundo lugar, Palestina estaba situada en el centro del antiguo mundo civilizado. Sin embargo, su apartamiento no era absoluto, pues estaba rodeada de países civilizados: por ejemplo, Asiria y Babilonia, Fenicia y Egipto, Grecia e Italia. Jerusalén se hallaba a mitad de camino entre Babilonia y Atenas, y entre Nínive y la boca del Nilo.

Las principales rutas comerciales bordeaban los límites de Palestina, y las grandes ciudades comerciales de Tiro y Sidón, Damasco, Nínive y Babilonia estaban todas en su vecindad. Así fué posible para el pueblo elegido de Dios disfrutar de las ventajas de la civilización, sin ser forzado a compartir sus desventajas. En tercer lugar, la posición de Palestina era favorable para su futura misión. Su situación central entre los tres continentes del mundo antiguo fué cuidadosamente adaptada por la Providencia a la rápida propagación del Evangelio del reino mesiánico en todos los países, cuando llegase el día de la Redención.

Geología.[2] La formación de Siria entera se debe a convulsiones geológicas que tuvieron lugar en los comienzos de la era terciaria. Durante el período eoceno, Siria, Mesopotamia y Egipto se hallaban aún sumergidas. Durante el período mioceno se determinaron gradualmente los contornos generales de las superficies de estos países y aparecieron las áreas respectivas de tierra y mar tal como existen hoy día. Durante el período diluviano de la era cuaternaria, Siria entera quedó dividida por terremotos en dos partes paralelas separadas por una profunda fractura o falla que se extendía desde Antioquía a Akaba y se hallaba flanqueada

[2] Cf. Köppel, R., "Palästina" (Tubinga, 1930); Idem, "Ultimae investigationes de aetate generis humani", en *Biblica*, XV (1934), 419-436; * Hull, E., en H. D. B., s. v. *Geology of Palestine*; Laferrière, D., "La faille du Jordain et le fossé Syro-Africain", en R. B., XXXIII (1924), 85-106; Szczepanski, L., "Historia geologica planitiei Ierichuntinae", en V. D., I (1921), 336-339.

por varias cadenas montañosas. Hay tres ríos que corren a través de esta quebrada: el Orontes, el Leontes y el Jordán. Al este de semejante depresión central hay una alta meseta, que se va ampliando en el desierto sirio y tiene varias montañas, por ejemplo, el monte Hermón (9.052 pies), el punto culminante de la cadena de los Antilíbanos: Haurán (6.000 pies); Galaad y Moab (3.600 a 4.000 pies); Esh Shera cerca de Petra (5.360 pies), y los montes Madián (6.500 pies). Al oeste de la depresión central hay una serie de cadenas montañosas: por ejemplo la cordillera Amano (6.000 pies), Casio (3.340 pies), Líbano (11.024 pies), las montañas de Galilea (3.933 pies), de Samaria (3.077 pies), de Judea (3.270 pies), Negeb (4.450 pies), y Sinaí (8.551 pies).

En los tiempos prehistóricos varias regiones habían sido formadas por erupciones volcánicas: Jaulan (hebr. *Golan*), Traconítide, Auranitis, secciones alrededor de Safed, Tiberíades y Naim, el país alrededor del río Yarmuk y al este del Mar Muerto (e. g. Callirroe). Por lo mismo las características geológicas varían en los diferentes distritos del país. Las montañas de Palestina consisten principalmente en estratos de formación cretácea. Las regiones volcánicas contienen pizarra cristalina, porfírica y roca basáltica. El suelo de la llanura de la costa es en unas partes arcilloso o negruzco y en otras arenoso.

Condiciones físicas: temperatura, vientos, lluvia, estaciones. — La temperatura de Palestina varía según el período del año y las regiones diferentes. Podemos distinguir tres zonas. a) En el valle del Jordán la temperatura media del año es 77° F., y la normal en el invierno de 59° a 71.6°. En mayo se tienen 104° a la sombra y en julio 122°, también a la sombra. La cosecha es mucho más temprana aquí que en otras partes; en Jericó la de cebada está en sazón hacia el 20 de abril y la de trigo alrededor del 15 de mayo, mientras que en las riberas del Tiberíades la cosecha de trigo se recoge casi un mes más tarde. b) En la llanura marítima la temperatura media del año es de 72° F. La temperatura media en febrero es de 59° en Beirut y de 62° en Gaza; el mes de agosto en Beirut sube a 84° y en Gaza a 90°. Ordinariamente la cosecha de trigo se halla en sazón a comien-

zos de junio. c) En las alturas[3] la temperatura media de Jerusalén en todo el año es de 62° F. Enero, el mes más frío, alcanza un promedio de 46° en la capital y agosto, el mes más caluroso, llega a 77°. La diferencia de temperatura entre el día y la noche alcanza a veces a 52°. Aun cuando el termómetro marca a veces temperaturas bajo cero, la helada y la nieve no duran mucho tiempo. Estas variaciones son todavía más pronunciadas en las montañas de la Transjordania (cf. *Gen.* 31, 40; *Jer.* 36, 40), donde la nieve dura a veces días enteros.

Los vientos alisios y el sistema regular de vientos de tierra y mar influyen en la dirección y en el carácter de los vientos en Palestina. En general, puede decirse que el viento norte es frío, el sur caliente, el este seco, y el oeste húmedo. En general, prevalece la escala siguiente:[4]

Vientos de:	Días al año:	Cualidad:
Norte	30	Seco y frío (cf. *Job* 37, 9); prevalecen en el verano.
Sur	11	Siempre caliente.
Este	49	Traen sequedad y son frecuentes en otoño, invierno y primavera, pero raros en verano.
Oeste	59	Traen humedad, brisas frescas y lluvias.
Noroeste	114	Húmedos; predominan durante 79 días, de mayo a octubre.
Noreste	43	Seco.
Sudeste	23	Llamado Siroco (hebr. *qadim)*; el aire se pone muy seco y carece de ozono; por lo general ocurre en mayo y octubre.
Sudoeste	67	Prevalecen entre octubre y mayo.

[3] Cf. Köppel, "Palästina", 40.
[4] Cf. Szczepanski, op. cit., 37 f.

Casi toda la lluvia[5] cae en los meses de invierno. Las lluvias de otoño o "lluvias tempranas" (hebr. *Joreh, moreh)*, aparecen a fines de octubre o a comienzos de noviembre, ablandan el terreno y permiten al labrador sembrar sus cosechas de invierno (cebada y trigo). Las lluvias pesadas (hebr. *geshem, sagrir)*, continúan cayendo intermitentemente desde diciembre hasta febrero, y durante esta estación la tierra queda completamente saturada, y se llenan las cisternas y los pozos. Las lluvias de primavera o "lluvias tardías" (hebr. *malqosh)* tienen lugar en marzo y abril. Existen diferencias entre la cantidad de lluvia y el número de días lluviosos en las diversas regiones de Palestina.[6] Durante el verano no llueve casi nunca, y el país entero se halla seco, pero las plantas se mantienen con vida a causa del rocío pesado traído por el viento oeste.

En la Biblia se hace mención sólo de dos estaciones: verano (hebr. *qaits)* e invierno (hebr. *horeph, sethav)*. La primera representa la estación seca que dura desde mayo a octubre, mientras que la última representa la estación húmeda que dura desde noviembre a abril.

Generalmente no hay tormentas en los meses de verano, sino más bien en las estaciones lluviosas. La Biblia y la historia relatan un gran número de temblores y terremotos que afectaron a Palestina, habiendo sido el último en julio de 1927.

Art. 2. Flora y fauna

Flora. — Dentro de los límites de Palestina abunda la vegetación de acuerdo con las condiciones de su variado clima.[7] Toda la región de la costa pertenece a la flora mediterránea. Las cadenas de montañas tienen flora característica. El Negeb o campo del sur y los bosques pertenecen a

[5] Cf. Sonnen, J., Landwirtschaftliches vom See Genesareth", en *Biblica*, VIII (1927), 66-70.
[6] Cf. Legendre, op. cit., 210 f.
[7] Cf. Fonk, L., "Biblische Flora", en B. S., V., I (Friburgo, i. B., 1900); Sonnen, op. cit., 65-87, 188-208, 320-337; Planès, J., "Noms de plantes recueillies en Arabie Pétree et dans le pays de Moab", en R. B., II (1905), 400-410; Ha-Reubeni, E., "Recherches sur les plantes de l'Évangile", en R. B., XLII (1933), 229-234.

la flora del desierto. El abismo del Jordán y el Mar Muerto a la flora tropical.[8]

La fertilidad del suelo varía en Palestina. Galilea y Jaulán con la llanura En-Nukra son sumamente fértiles; Samaria, Galaad y Moab son fértiles; Judea es menos fértil, pero bien adaptada para viñas y pastoreo.[9]

De los árboles y arbustos dignos de mención hay: cedro, encina, terebinto, pino, plátano falso, tamarisco, adelfa, acacia, álamo, estoraque, ricino, retama.

Entre los árboles frutales nativos del país podemos mencionar: el olivo, la higuera, el almendro, granada, enebro, pistachero, algarrobo, sicomoro, manzano, peral, nogal, damasco, palma y la viña. Entre los introducidos de otros países están el banano, la morera, el cactus y el naranjo.

Entre los cereales principales podemos señalar la cebada, el trigo, la escanda, el mijo y el maíz de origen foráneo. Los vegetales nativos del país son: las arvejas, lentejas, porotos, ajo, cebolla, puerro, lechuga, etc.; los de origen foráneo son: pepinos, melones y sandías.

Palestina abunda en flores hermosas. Las que se encuentran en más abundancia son: la anemona, el ranúnculo, el narciso, azafrán, tulipán, lirio, etc.

Fauna.[10] — La fauna de Palestina, aunque de modo predominante paleártica, contiene un cierto número de especies etíopes e indias, y algunas peculiares de su propio suelo.

El número de mamíferos en la Tierra Santa se estima en 115, y no todos éstos se mencionan en la Biblia. De los animales domésticos podemos señalar las ovejas y las cabras, clasificadas como ganado pequeño; las vacas, bueyes y búfalos (nativos de la India), clasificados como ganado mayor; el asno, la mula, el camello, el caballo y el puerco. Los perros y los gatos rara vez se hallan completamente domesticados y por lo general no tienen dueño. Entre los animales salvajes podemos indicar el chacal, el zorro, el lobo, el león, el leopardo, la hiena, el jabalí, el oso, el ciervo, la gacela, el ibis, la liebre, el ratón, el topo, etc.

[8] Cf. Legendre, op. cit., 221-224.

[9] Cf. Szczepanski, op. cit., 41 f.

[10] Cf. Legendre, op. cit., 226-235; * Post, G. E., en H. D. B., s. v. *Natural History.*

Debido a las variadas condiciones climáticas Palestina contiene una gran riqueza de aves, y se han coleccionado más de 350 especies. Entre los pájaros[11] podemos mencionar el tordo, el cerrojillo, la golondrina, el melífero, el pinzón, el gorrión, la alondra, el martín pescador, el cucú, el martinete, etc. Las aves de presa[12] comprenden la lechuza, el buitre, el águila, el milano, el halcón, el gavilán. A estos deberían agregarse la garzota, la cigüeña, la grulla, el pelícano, el cuervo, el ganso, el pato, el cisne, la paloma, la tórtola, la perdiz, la codorniz, etc.

De los reptiles[13] no hay menos de 100 especies en Palestina y Siria. Los cuatro órdenes de reptiles —las serpientes, las lagartijas, las tortugas, y los cocodrilos— se encuentran en Tierra Santa. El sapo es el único miembro de los anfibios mencionados en la Biblia, aunque no faltan los escuerzos, las lagartijas acuáticas y las salamandras.

El Jordán y sus afluentes, el lago de Tiberíades, y las corrientes que desembocan en el Mediterráneo abundan en muchas clases de peces todos los cuales se expresan con la sola palabra hebrea *dag*. De las 43 especies encontradas en las aguas interiores, 14 son peculiares del valle del Jordán.

Hay miles de especies de insectos en Palestina. Más de 400 clases de coleópteros, empero ninguno de ellos se halla mencionado en la Biblia. De los ortópteros la Ley mosaica permitía que se comieran cuatro especies (*Lev.* 11, 22); aun hoy día los beduínos comen saltamontes o langostas. Entre los himenópteros podemos mencionar la abeja, la hormiga y el avispón. La mosca, la pulga, la araña y el escorpión son también abundantes.

Art. 3. Descripción orohidrográfica de Palestina

Al describir el sistema montañoso y las vías fluviales de Palestina, podemos distinguir tres zonas: 1ª, la depresión

[11] Cf. Wright, M. O., "Birdcraft" (9 ed., Nueva York, 1936), 43 ff; Szczepanski, op. cit., 46.

[12] Cf. Schmitz, E., "Oiseaux rapaces nocturnes de Palestine", en R. B., XL (1914), 255-264.

[13] Cf. Ditmars, R. L., "Reptiles of the World" (Nueva York, 1937); Idem, "Snakes of the World" (Nueva York, 1937).

del Jordán, que incluye el valle del Jordán, el Mar Muerto, y el valle de Arabah; 2ª, Palestina occidental, y 3ª, la Transjordania. A éstas pueden agregarse: 4ª las regiones adyacentes como Edom, Negeb y la península de Sinaí.

1ª *La depresión del Jordán.*[14] Como una sección de la depresión siria, se extiende desde las fuentes del Jordán hasta el golfo de Akaba, y es de cerca de 275 millas de largo y 12 1/2 millas de ancho en algunos sitios. En su punto de partida, Hasbeya, está a 1.847 pies sobre el Mediterráneo y desciende a 1.292 bajo el nivel del mar en el Mar Muerto.

El valle del Jordán puede dividirse en tres secciones: a) el Jordán superior que corre a través de Celosiria al lago Huleh; b) el Jordán medio desde el lago Huleh al lago Tiberíades; c) el Jordán inferior desde el lago Tiberíades al Mar Muerto.

a) El Jordán tiene tres fuentes: El Nahr el-Hasbani cerca de Hasbeya, el Nahr Leddan cerca del Tell el-Kadi (antiguo asiento de la ciudad de Lais o Dan a 500 pies sobre el nivel del mar), y el Nahr Banías cerca de la ciudad de Banías, la antigua Paneas o Cesarea de Filipo a 1.079 pies sobre el nivel del mar. La unión de estas tres fuentes forma el río Jordán superior. De las tres, la primera proporciona 1/8, la segunda 5/8 y la tercera 1/4 del agua. Las aguas del Jordán superior, después de correr cerca de 6 millas a través de la llanura de Huleh, desembocan en el lago que lleva el mismo nombre.

El lago Huleh (lago Semaconitis de Josefo) mide cerca de 3 millas de este a oeste y 4 millas de norte a sur. Esta sólo cerca de 6 pies sobre el nivel de mar y tiene 10-16 pies de profundidad. Densas espesuras de cañas y papiros rodean el lago.

b) El Jordán medio cubre una distancia de cerca de 10 millas y su caída es muy rápida, desde 6 pies sobre el nivel

[14] Cf. Abel, F. M., "Exploration de la vallée du Jourdain", en R. B., VII (1910), 532-556, VIII (1911), 408-436, IX (1912), 402-423, X (1913), 218-243; Idem, "Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain", en R. B., XL (1931), 214-226; 375-400, XLI (1932), 77-88, 237-257; Mallon, A., "Notes sur quelques sites du Ghor oriental", en *Biblica*, X (1929), 94-99, 214-232; Mallon, A., "Les places fortes du S. E. de la vallée du Jourdain", en *Biblica*, XIII (1932), 194-201.

del mar a 682 pies debajo del mismo. Cerca de 2 millas al sur del lago Huleh está el "puente de las hijas de Jacob" (*Jirs Benat Jakub*), donde desde tiempo inmemorial había un vado a través del Jordán en la ruta de caravanas que enlaza a Egipto con los países mesopotámicos. En este puente el río es de cerca de 80 pies de ancho y está a 42 pies bajo el nivel del mar.

El lago de Tiberíades[15] se llamaba antiguamente el "Mar de Kinnereth (o "Kinnerot"), el "Lago de Gennesar" (o "Gennesareth"), el "Mar de Galilea", el "Mar de Tiberíades" o simplemente el "Mar". Hoy día los árabes lo llaman Bahr Tabariyeh. Semeja un óvalo irregular en forma de pera, con el tallo apuntando hacia abajo. El lago es de 13 millas de largo, y su anchura mayor de 7. Su superficie es de 682 pies bajo el Mediterráneo; su mayor profundidad de 154 pies. Las montañas que rodean el lago son de altura moderada (desde 1.000 a 1.300 pies), y están entrecortadas por diversos uadis. Al noroeste se halla la llanura de Gennesar, llamada hoy día El-Ghuweir, de cerca de 3 millas de largo y 1 de ancho. En tiempos antiguos muchas ciudades estaban asentadas sobre el lago Tiberíades: Magdala, Cafarnaúh, Corozain, Betsaida-Julia, etc. De éstas, Tiberíades es la única ciudad que existe. El lago es de agua dulce y hay en él abundancia de peces. Debido a su situación peculiar tempestades violentas perturban a veces repentinamente la tranquilidad de sus aguas.

c) El valle del Jordán inferior se extiende desde el lago de Tiberíades hasta el Mar Muerto, y es actualmente llamado El-Ghor (e. d. la depresión). La distancia directa entre los dos lagos es de 65 millas. El ancho del valle varía; al sur del lago de Tiberíades es de casi 3 1/2 millas, en Beisán 8 millas, pero un poco más abajo de la ciudad se reduce a 2 millas; al llegar al Mar Muerto su anchura es de 11 1/2 a

[15] Cf. Biever, Z., "Au bord du lac de Tibériade", en R. B., X (1913), 54-75; Vincent, H., "Les fouilles juives d'El Hamman à Tibériade" en R. B., XXX (1921), 438-442, XXXI (1922), 115-122; Mader, A. E., "Die Ausgrabungen auf dem Deutschen Besitz Tabgha am See Genesareth" en *Biblica*, XIII (1932), 293-297; Köppel, R., "Der Tell Oreme und die Ebene Genesareth", en *Biblica*, XIII (1932), 298-308.

14 millas. Este valle se halla flanqueado por altas montañas, y la más baja de sus tres terrazas, llamada Ez-Zor (la cortadura), sirve de lecho al río Jordán.

El Jordán inferior debido a sus numerosas sinuosidades cubre una distancia de 190 millas.

Como la caída entre los dos lagos es de 610 pies, el río tiene como término medio una caída de 9.3 pies por milla. De sus tributarios del este dignos de mención son el Yarmuk (el antiguo Hieromax), que tiene sus manantiales en el Haurán, Nahr ez-Zerka o el bíblico Jacoc,[16] Uadi Nimrim y Uadi Hesbán. Los tributarios principales del oeste son el Nahr Jalud, que pasa bajo el valle de Esdrelón, Uadi Farah, que se alza al noreste de Ebal y Gazirim, y Uadi Kelt. El Jordán arroja como 1 1/2 millón de galones de agua diariamente en el Mar Muerto. Antes de la era romana no había puentes que cruzaran el río; por lo mismo la palabra puente no aparece en el Antiguo Testamento. Sin embargo entre los dos lagos, hay más de 50 vados. En este valle estuvieron y están situadas dos ciudades importantes: Betsan[17] y Jericó.[18] Otras de menor importancia fueron Arquelais, Phasaelis, Betnemra, Betaram, etc.

16 Cf. Mallon, A., "Les Tells riverains du Jabboq inférieur", en *Miscellanea Biblica*, II (Roma, 1934), 57-68.

17 Bethsan está identificado con Tell Husn, cerca de la moderna aldea de Beisan. Las excavaciones fueron conducidas por la Universidad de Pensylvania desde 1921 hasta 1933 por * C. Fisher (1921-23), * A. Rowe (1925-28), y * G. Fitzgerald (1930-33). Para una interpretación de estas excavaciones consúltese *Museum Journal* (Filadelfia, 1922-1929). Cf. también Vincent, H., en R. B., XXXI (1922), 111-115, XXXIII (1924), 424-428, XXXV (1926), 124-126, XXXVII (1928), 123-138; * Dhorme, P., en R. B., XXXVI (1937), 98-101; Barrois, A., en R. B., XXXVIII (1929), 85-91, 555-566; Mallon, A., en *Biblica*, IX (1928), 245-256.

18 Jericó está identificada con Kom el Sultan, cerca de la moderna Jericó. Excavaciones fueron llevadas a cabo aquí en 1907-08 por * E. Sellin. Cf. * Sellin-Watzinger, "Jericó" (Leipzig, 1913), y la revista del libro por Vincent, H., en R. B., X (1913), 450-458. Estas excavaciones fueron reanudadas desde 1929 en adelante por * G. Jarstang. Para la interpretación de estas excavaciones consultar * Garstang, J., "Jericho: City and Necropolis" (University of Liverpool, 1935); Idem, "The Story of Jericho", en A. J. S. L. L., LVIII (1941), 368-372; Vincent, H., "L'Aube de l'histoire à Jericho", en R. B., XLVII (1938), 561-589, XLVIII (1939), 91-107.

El Mar Muerto[19] se llama también el "Mar Salado", el "Lago de Asfalto". Los árabes lo llaman generalmente Bahr Lut, o "Mar de Lot". Está a 1.292 pies bajo el Mediterráneo, y es de 47 millas de largo y 10 millas de ancho. Su superficie se calcula en 357 millas cuadradas. Su profundidad mayor (1.310 pies) en la parte del norte, alcanza a un punto de 2.600 pies bajo el nivel del Mediterráneo. Está flanqueado en el este y en el oeste por dos altas cadenas de montañas. Unas pocas llanuras bordean sus costas. Recibe del río Jordán casi dos tercios de sus aguas, y el resto del Engadi en el oeste, del Uadi Zerka Main, el Arnon, Uadi el-Kerak, Uadi Nemeira, y Uadi el-Kerahy en el este. A pesar de las subidas estacionales del agua de 13 a 20 pies, puede decirse que la mayor parte del agua que fluye al Mar Negro de los diversos ríos y uadis se evapora diariamente. Debido a esta extraordinaria evaporación el agua está impregnada de sustancias minerales. El agua contiene 25 % de sales minerales, de las cuales el 7 % es cloruro de sodio, el 16½ % cloruro de magnesio y el 1 % cloruro de calcio. Como resultado, el agua es de mayor peso específico que el cuerpo. El pez que llega a este lago del Jordán no vive mucho tiempo. Las cinco ciudades de Sodoma, Gomorra, Seboin, Adama y Segor, mencionadas en el Génesis 19, estaban ubicadas en una llanura fértil cerca del Mar Muerto.[20]

Antiguamente el valle que se extendía desde el lago de Tiberíades al golfo de Akaba se llamaba el Arabah (e. d. la región desierta), pero este término se halla limitado ahora

19 Cf. Abel, F. M., "Une croisière à la Mer Morte", en R. B., VI (1909), 213-242, 386-411, 592-605, VII (1910), 92-112, 217-233; Mallon, A., "Voyage d'exploration au sud-est de la Mer Morte" (Roma, 1924); Abel, F. M., "Notes complémentaires sur la Mer Morte", en R. B., XXXVIII (1929), 237-260; Koeppel, R., "Uferstudien am Toten Mer", en *Biblica*, XIII (1932), 6-27.

20 Para tener pruebas de la civilización y cultura que prevalecieron cerca del Mar Muerto durante el tercer milenio o Antigua Edad de Bronce, consúltense las excavaciones en Tuletait el-Ghassul por el Padre Mallon y el Padre Koeppel, 1929-1938, descritas en diversos artículos de la *Biblica*, XL (1930-). Cf. también Mallon, Koeppel, Neuville, "Teleilat Ghassul I, Compte Rendu des fouilles de l'institut biblique Pontifical 1929-1932" (Roma, 1934); Vincent, H., "Les fouilles de Teleilat Ghassoul", en R. B., XLIV (1935), 69-104; 200-244; Cerny, E., "Teleilat Ghassul", en C. B. Q., II (1940), 264-266.

a la región sur del Mar Muerto. Este valle es de 115 millas de largo y de 5 1/2 a 12 1/2 millas de ancho. Está flanqueado por dos altas mesetas. Cerca de 65 millas del Mar Muerto se halla Rishet el Hauwar, la vertiente, que está a 982 pies sobre el nivel del Mediterráneo.

2ª *Palestina occidental.*[21] Los rasgos físicos de Palestina occidental consisten en dos divisiones longitudinales: a) la llanura marítima y b) la meseta occidental.

a) La llanura marítima se extiende desde Nahr el-Kasimiyeh hasta el Uadi el-Arish, el antiguo "Torrente de Egipto". La longitud de este trecho es de cerca de 140 millas y está interrumpido por la *Scala Tyriorum* (la "Escalera de Tiro") y el Monte Carmelo. La sección norte de esta llanura que se extiende hasta el monte Carmelo y es interceptada por la *Scala Tyriorum,*[22] tiene una anchura que varía de 1 1/4 a 3 1/2 millas. Varias corrientes cruzan esta región árida, de las cuales la más importante es el famoso torrente Cisón. Entre los puertos dignos de mención se encuentran Tiro (una isla hasta el tiempo de Alejandro Magno), Acre y Haifa.

La sección sur de esta llanura comienza a abrirse paso hacia el interior. Así, la llanura desde el monte Carmelo a Haifa, cerca de 50 millas de largo, alcanza un ancho de 12 millas en la región de Jaffa, y se llama la llanura de Sarón, mencionada en la Biblia por su belleza y fertilidad. De los diversos puertos (e. g. Athlit, Dor, Cesarea) el más importante es Jaffa. Varias corrientes cruzan el Sarón, como Nahr ez-Zerka (el único río de Palestina que tiene cocodrilos) al norte de Cesarea, Nahr el-Auja al norte de Jaffa, etc. Desde Jaffa hasta Uadi el-Arish, en una distancia de cerca de 70 millas, yace la fértil tierra llamada Sephela. Esta región se llama también la llanura de Filistia, y alcanza una anchura máxima de 30 millas hacia Bersabé. La única corriente perenne es Nahr Rubín, al paso que Uadi Ghazzeh (bajo Gaza) contiene agua sólo durante la estación lluviosa. En esta llanura estuvieron situadas las ciudades de Sarea,

21 Cf. Legendre, op. cit., 22-91; * Adams, op. cit., 139 ff; Abel, F. M., "Le littoral palestinien et ses portes", en R. B., XI (1914), 556-590.

22 Ahora el límite político entre los mandatos de Siria y Palestina.

Azeca,[23] Ceila y las cinco ciudades fortificadas de los filisteos: Acarón, Ascalón,[24] Azoto, Gaza y Geth.

b) La meseta occidental puede considerarse como una continuación del Líbano y consiste en tres grandes sistemas montañosos: de Galilea, Samaria y Judea.

El sistema montañoso de Galilea está compuesto por dos grupos: galileo superior e inferior. En Galilea superior las montañas alcanzan gran elevación (2.000 a 4.000 pies): Jebel Jermak es el pico más alto (3.933 pies sobre el Mediterráneo). Estas montañas son en su mayor parte boscosas. Como la región se halla bien provista de ríos y arroyos, sus llanuras son fértiles. En Galilea inferior las montañas son la mitad de altas; así Nebi Dahi, llamado también pequeño Hermón (1.690 pies); al noroeste de Nazaret, Nebi Saín (1.610 pies); al noreste, Jebel Turán (1.794 pies) y Ras Krumán (1.845 pies); y al sudeste el Tabor (1.843 pies). Hay en esta zona llanuras fértiles y torrentes.

Separando las montañas galileas y samaritanas se halla la llanura de Esdrelón (260 pies sobre el Mediterráneo), llamada así por la ciudad real antigua de Jezrael. Su forma es la de un triángulo irregular, con sus vértices en el monte Carmelo, Jenín y al pie del Tabor. Esta llanura es notable por su fertilidad, y se halla regada por el Cisón (que corre hacia el Mediterráneo) y el Nahr Jalud (que va hacia el Jordán). Las ciudades de importancia para la historia secular y bíblica son: Magedo,[25] Thanach,[26] Jenin, Jezrael,[27]

23 Identificado con Tell Zachariya y excavado por * Bliss y Macalister en 1898; cf. Vincent, H., en R. B., VIII (1899), 444-459, 605-608.

24 Excavado por * J. Garstang durante 1921-22; cf. Abel, F. M., en R. B., XXX (1921), 102-106, y Vincent, H., en R. B., XXXI (1922), 99-111.

25 Identificado con el moderno Tell el-Mutesellim. Las primeras excavaciones fueron emprendidas por * G. Schumacher (1903-05) para la Sociedad Germano-Palestina. Los trabajos fueron reanudados en 1925 para la Universidad de Chicago por * C. Fisher (1925-26), * P. Guy (1927-34) y * G. Loud (1935-). Cf. Cerny, E. A., "Tell el-Mutesellim", en C. B. Q., I (1939), 369-371.

26 Aquí fueron hechas excavaciones por * E. Sellin en 1900. Cf. Vincent, H., "Les fouilles de Ta'annak", en R. B., III (1906), 287-292.

27 Identificada actualmente con la pequeña aldea de Zerin. Cf. *Jos.*, 17, 15; 1 *Sam.*, 29, 1; 3 *Reyes*, 18, 45; 21, 1; 4 *Reyes*, 8, 29; 9, 10, etc.

Sunem,[28] Naím y Endor.[29] Esta llanura fué un punto de reunión y de batalla constante para las naciones.[30]

El sistema central de la meseta occidental está compuesto por las dos cadenas de montañas principales de Samaria. En la Biblia se les llama a estas montañas las "Montañas de Efraín" o las "Montañas de Israel". Las montañas del norte tienen forma de una horquilla con el Monte Ebal (3.077 pies) actuando de eje. Al noroeste termina con Jebel Fukua, el Gelboé de la Biblia, con su punto más alto a 1.692 pies sobre el Mediterráneo y pequeñas cadenas laterales que descienden hacia el Jordán; al noroeste alcanza al monte Carmelo con su pico más alto de 1.810 pies y pequeñas cadenas laterales que se inclinan hacia la llanura de Sarón. El monte Carmelo, que es rico en vegetación, se menciona por su belleza en el Antiguo Testamento. Las montañas del sur alcanzan su punto más elevado en el monte Garizim (2.850 pies). Samaria está llena de numerosos valles y llanuras, y son dignas de mención la fértil llanura de Dothaín y al sudeste la tierra de pasto o Merj el Gharak. Las ciudades que desempeñan una parte importante en la historia son Dothain, Siquem[31] (Nabulus), Thersa[32] y Samaria[33] (Sebaste).

El sistema de Judea incluye la meseta desde cerca de Betel a Bersabé, e. d. aproximadamente 40 millas. Su

[28] Hoy día Solam. Fué el hogar de Abisag (3 *Reyes*, 1, 3) y de la mesonera de Eliseo (4 *Reyes*, 4, 8 ff).

[29] El lugar donde el rey Saúl fué a consultar a la pitonisa antes de la batalla de Gelboé (1 *Sam.*, 28, 7 ff).

[30] Cf *Jueces*, 4, 7-13; 5, 21; 3 *Reyes*, 18, 40; también *Jueces*, 1, 27 f; 5, 19-22; 4 *Reyes*, 9, 27 f; 23, 29 f.

[31] Las excavaciones fueron comenzadas por * E. Sellin en 1914 y continuadas por * G. Welter en 1929-30. Cf. Vincent, H., en R. B., XXXVI (1927), 419-427.

[32] Poco después de la división del reino por Jeroboam I, Thersa se convirtió en la capital del reino del norte hasta el tiempo del rey Omri.

[33] Samaria fué declarada capital del reino norte por el rey Omri. Las excavaciones fueron dirigidas aquí por la Universidad de Harvard (1908-10), luego nuevamente en 1931-33 y 1935 por la misma universidad en conjunto con varias asociaciones arqueológicas. Cf. * Reisner, Fisher y Lyon, "The Harvard Expedition at Samaria" (2 vols., Cambridge, 1924); también Vincent, H., en R. B., VI (1909), 435-445, VII (1910), 127 f, VIII (1911), 125-131; Savignac, R., en R. B., VII (1910), 113-123.

elevación en Tell Asur (Baal-hasor) es de 3.316 pies. Ésta, junto con otras altas colinas, sirve como puestos avanzados de Jerusalén, situada en una eminencia que alcanza su punto más alto a 2.591 pies y está rodeada por el monte Scopo al norte (2.726 pies) y el monte de los Olivos al este (2.683 pies). Después de pasar Belén (2.549 pies), la meseta se alza nuevamente hasta las colinas de Hebrón, de las que varias elevaciones pasan de los 3.000 pies. Después se verifica un lento descenso hasta que al sur de Bersabé (787 pies) la meseta se dilata hacia la región Negeb.

Los rasgos característicos de Judea hacen de ella un país cerrado. Desde Jericó, sólo tres grandes pasos llevan al interior de Judea. El primero, en una dirección noroeste, se dirige hacia Machmas (hebr. *Mikmas)*, Ai y Bethel.[34] El segundo, que se acerca a las tierras altas hacia el suroeste de la ciudad, es el bíblico "Subida de Adommín"[35] y el camino mencionado en la parábola del Buen Samaritano;[36] la distancia entre Jericó y Jerusalén es aproximadamente de 18 millas con un promedio de marcha de 190 pies por milla. El tercero toma dirección sur y luego se bifurca, llevando una de las ramas a Jerusalén y la otra a Belén. Desde el Sefela cuatro pasos importantes conducen hacia el interior. El primero es el valle de Ajalón, que comienza en Gabaón, 5 millas al noroeste de Jerusalén. El segundo es el valle de Sorec, que se halla al oeste de Jerusalén. y es el camino recorrido por el ferrocarril moderno desde Lyda hasta Jerusalén. El tercero es el valle de Elah[37] o el bíblico "Valle del Terebinto", que lleva al sur de Belén. El cuarto es el valle de Zaphathah, que empieza en Beit Jibrin[38] (Eleuteropolis). La frontera sur ofrece fácil acceso, pero puede considerarse cerrada por la región de Negeb. La frontera norte está protegida por sus altas colinas que servían de avanzadas.

[34] A lo largo de este paso guió Josué a los israelitas en su campaña del sur (cf. *Jos.*, 7).

[35] *Jos.*, 15, 7; 18, 18.

[36] *Lucas*, 10, 30.

[37] 1 *Sam.*, 17, 2.

[38] Cf. Vincent, H., en R. B., XI (1902), 437-439, XXXI (1922), 259-281; también Abel, F. M., en R. B., XXXIII (1924), 583-604.

Judea tiene muy pocas vertientes y el agua de lluvia se recoge en cisternas. Cerca de Jerusalén están las fuentes de Gihón,[39] En Rogel[40] y Ain Karim.[41] Cerca de Belén hay varias fuentes, cuyas aguas son llevadas a Jerusalén por un acueducto.

Jerusalén propiamente dicha era una especie de fortaleza y muy difícil de capturar. Está situada en un declive desigual, dividida de noroeste a sudeste por una depresión (que Josefo llama Tyropeón) y rodeado por tres costados de profundas quebradas. Al este se halla el valle de Cedrón o Josafat; al sur y oeste el valle de Hinnom. Así, la única aproximación fácil es desde el norte. Al norte está el Monte Scopo, al este el Monte de los Olivos y al sur la fértil llanura de Raphaím.[42]

3ª *La Transjordania.*[43] Esta inmensa plataforma oriental, que se extiende desde el Monte Hermón al norte hasta el Uadi-el-Hesa por el sur y desde el río Jordán en el oeste hasta el desierto sirio en el este, se halla dividida en tres partes principales por dos profundas quebradas que forman los lechos de los ríos Yarmuk y Jaboc.

a) La parte norte entre el monte Hermón y el río Yarmuk forma una alta meseta caracterizada por sus volcanes apagados. Debido a los depósitos de lava y ceniza, el suelo es muy rico. Toda esta región, que corresponde al antiguo reino de Basán[44] con sus capitales en Edrai y Astarot, puede subdividirse en tres partes.

1ª El Jaulán, el antiguo Gaulanitis, se extendía a lo largo del valle del Jordán desde Hermón hasta Yarmuk, y al este hacia Nahr el-Allan. Esta meseta tiene una altura de 2.290 a 2.620 pies sobre el Mediterráneo. Debido a sus

[39] 3 *Reyes,* 1, 33-38-45.
[40] 3 *Reyes,* 1, 9.
[41] *Jos.,* 15, 60; el lugar tradicional de nacimiento de Juan Bautista.
[42] 2 *Sam.,* 5, 18-22.
[43] Cf. Legendre, op. cit., 148-194; Savignac, R., en R. B., XXXIV (1925), 110-131, XLV (1936), 235-262; Vaux, R. de, en R. B., XLVII (1938), 398-425; Abel, F. M., en R. B., XXXVII (1928), 424-433, 591-604; Mallon, A., en *Biblica,* XIV (1933), 400-407; Glueck, N., "The Other Side of the Jordan" (Nueva Haven, 1940).
[44] Cf. *Num.,* 21, 33-35; la provincia grecorromana de Batanea formaba sólo parte de ella.

numerosas fuentes y corrientes, así como al terreno extremadamente rico, esta región ha sido siempre una tierra muy atractiva para los labradores y pastores.

Entre las ciudades dignas de mención están Gaulón,[45] Cesarea de Filipo,[46] Aphec, Hippos y Betsaida-Julia.[47]

2ª El Haurán, antiguo Auranitis, es la región este del Jaulán y sur de Damasco. Incluye la llanura En-Nukra (que tiene una altura media de 2.000 a 2.300 pies), el J. Haurán (cuyo pico más alto es Tell Jena, de 6.033 pies), y el Leja o el Trachon (Traconítide de Josefo). Ciudades dignas de mención en esta región son Edrai y Astarot, las dos capitales del rey Og,[48] Raphon, Alimis, Bosor, Bostra,[49] Salecha[50] y Canath.[51]

3ª La región al este de Damasco se llama Diret et-Tulul, y entre ella y las llanuras de Hermón se encuentra la gran llanura fértil de Damasco.

b) La tierra de Galaad (heb. *Gilead*) se extiende desde el Yarmuk al Uadi Hesbán, y está dividida por el río Jacob en dos partes:[52] Galaad superior o Ajlun, y Galaad inferior o el Belka. Representa un trecho de terreno de cerca de 62 millas de largo y de 21 a 24 millas aproximadamente de ancho. Esta región siempre ha sido muy conocida por sus poco comunes praderas, y en tiempos antiguos era un lugar de selvas inmensas.

La altiplanicie consiste en montañas que varían entre 2.000 a 2.500 pies sobre el Mediterráneo. De los diversos torrentes que fluyen a través de esta meseta el más importante es el Nahr ez-Zerka (el "Río Azul") o el Jacob, famoso en la historia del patriarca Jacob.[53] En este distrito florecieron las ciudades de Gadara, Pella, Jeras, Amman, o Rabbath-Ammon (antigua capital de los amononitas).[54] Mahanaim

[45] Cf. *Jos.,* 20, 8.
[46] Cf. *Mat.,* 16, 13-19.
[47] *Lucas,* 9, 10.
[48] Cf. *Deut.,* 1, 4; *Jos.,* 12, 4.
[49] Cf. 1 *Mac.,* 5, 26.
[50] Cf. *Deut.,* 3, 10.
[51] Cf. *Num.,* 32, 42.
[52] *Deut.,* 3, 12 f; *Jos.,* 12, 2; 13, 31.
[53] *Gen.,* 32, 22-32.
[54] 2 *Sam.,* 12, 26-29.

Ephron, Jegbaa, Jazer, Bethnemra, Ramoth-Galaad, etc.

c) La tierra de Moab se extiende desde el Uadi Hesbán hasta el uadi el-Hesa (es decir, incluye la región este del Mar Muerto), y está dividida por la gran quebrada del río Arnón en dos partes: Moab superior e inferior. Todo este trecho de terreno es de 65 a 68 millas de largo y de 24 a 27 millas de ancho. Aunque no hay árboles y los manantiales son escasos en este distrito, se trata de un terreno atravesado por corrientes, contiene muchas cisternas y posee un suelo fértil y apropiado para el pastoreo. La altiplanicie alcanza una elevación de más de 3.000 pies sobre el Mediterráneo, o cerca de 4.300 pies sobre el Mar Muerto. Al norte del Arnón está situado Jebel Neba (2.644 pies) o Monte Nebo, desde donde Moisés divisó la tierra prometida, y Maquero (2.425 pies), en el que San Juan Bautista fué apresado y ejecutado; al sur del río está El-Kerak (3.113 pies), la antigua Kir de Moab, que es el cuartel general del distrito. Digno de mención es Uadi Zerka Main, cerca del cual están los baños termales sulfurosos de Calírroe con una temperatura de 140° F. En esta región de Moab florecieron las ciudades de Kir de Moab, Ar-Moab, Aroer, Dibón,[55] Bosor, Madaba,[56] Hesebón, etc.

4ª *Las regiones adyacentes.* a) Edom,[57] la "Tierra Roja", (llamada así por el color rojo de sus rocas), abarca la región al lado este de El Arabah, y se extiende hacia los lechos de agua del golfo de Akaba. Toda esta región se halla formada por el macizo de monte Seir, cuyo pico principal es el monte Hor (4.430 pies).[58] Las ciudades edomitas mencionadas en

[55] Aquí en 1869 se descubrió la Piedra Moabita.

[56] El famoso mapa mosaico de Palestina fué descubierto aquí en diciembre de 1896.

[57] Cf. * Kennedy, A., "Petra, Its History and Monuments" (Londres, 1925); * Robinson, G. L., "The Sarcophagus of an Ancient Civilization, Petra, Edom and the Edomites" (Nueva York, 1930); Szczepanski, L., "Nach Petra und zum Sinai" (Innsbruck, 1908); también Savignac, R., en R. B., XII (1903), 280-288, XLVI (1907), 401-416; Jaussen, A., en R. B., III (1906), 443-464, 595-600; Abel, F. M., en R. B., XLVI (1937), 373-391.

[58] Jebel Aroun o "el monte de Aarón", donde según una tradición árabe Aarón murió y fué enterrado; cf. *Num.*, 20, 29.

la historia bíblica o secular son Petra (Sela),[59] Thofel, Bosra, Funón, Asiongaber,[60] Elat,[61] etc.

b) El Negeb[62] o Tierra del Sur, está limitada al este por el Arabah, al sur por Jebel et-Tih, al oeste por el Canal de Suez, y al norte por Judea y Filistia. Toda la región es montañosa, se eleva aproximadamente a 3.000 pies sobre el nivel del mar, y está cortada por diversos valles, de los cuales el más importante es el Uadi el-Arish, el antiguo "Torrente de Egipto". La tierra es prácticamente estéril. Diversos bosques se mencionan en el Antiguo Testamento: el bosque del sur en los límites del cual estaba Etham,[63] el bosque de Pharán[64], el desierto de Sin cerca del cual estaba Cadesbarne.[65] En la sección norte hay ruinas de ciudades que florecieron durante el período grecorromano.

c) La península de Sinaí,[66] de forma triangular, empieza en el istmo de Suez[67] y se proyecta en el Mar Rojo después de estar limitada por el golfo de Suez al oeste y el golfo de Akaba al este. Esta región desempeñó un papel importante en la historia social y religiosa de los hebreos. En la parte sur de la península hay elevaciones macizas de granito que forman el grupo del monte Sinaí (probablemente el monte Horeb de los tiempos antiguos), culminando en Jebel Katherin (6.759 pies). En los declives de Jebel Musa está situado el famoso monasterio de Santa Catalina.

[59] Cf. 4 *Reyes*, 14, 7.

[60] *Deut.*, 2, 8; 3 *Reyes*, 9, 26; para conocer los resultados de las últimas excavaciones consúltese * N. Glueck, "The Other Side, etc.", 89-113; Idem, en B. A. S. O. R., LXXI (1938), LXXV (1939), LXIX (1940).

[61] Cf. *Deut.*, 2, 8; 3 *Reyes*, 9, 26.

[62] Cf. Jaussen, Savignac y Vincent, en R. B., I (1904), 403-424, II (1905), 74-89, 235-257; Tonneau, R., en R. B., XXXV (1926), 584-604; Vaux y Savignac, en R. B., XLVII (1938), 89-100.

[63] Cf. *Num.*, 33, 8; *Ex.*, 15, 22.

[64] Cf. *Num.*, 10, 12.

[65] Cf. *Num.*, 34, 3 f; también * Woolley y Lawrence, "The Wilderness of Zin" (Nueva York, 1936).

[66] Cf. Lagrange, M. J., en R. B., VIII (1889), 369-392; Jaussen, A., en R. B., XII (1903), 100-114; Abel, F. M., en R. B., IV (1907), 105-112; Savignac, R., en R. B., X (1913), 429-442; y Closen, G., en V. D., XV (1935), 121-127, 149-159, 187-191, 213-214.

[67] Cf. Bourdon, C., "Note sur l'isthme de Suez", en R. B., XXXVII (1928), 232-256.

Capítulo II

LA PALESTINA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los nombres de Palestina. El nombre más antiguo del país situado al oeste de Mesopotamia hasta el Mediterráneo es *Amurru,*[1] descubierto en los documentos cuneiformes del tercer milenio antes de Cristo. En las cartas de Tell el-Amarna del siglo xiv a. C. se utiliza el mismo nombre para esta región. En los documentos egipcios próximos al 1.300 a. C., la "Tierra de los Amoritas" se refiere a la Palestina del norte con su capital Kadesh en los Orontes. En el Antiguo Testamento también se usa la locución "Tierra de los Amoritas" (*Jos.* 24, 8; *Amós* 2, 10). Otro nombre aplicado a la región es Canaán. Este vocablo aparece en las cartas Tell el-Amarna, probablemente para designar la región al sur del Líbano. Aun cuando se lee raras veces en los documentos egipcios, se lo encuentra en los archivos griegos y fenicios, y con más frecuencia en la Biblia para designar toda la región al oeste del Jordán (*Ex.* 15, 15). Otros nombres mencionados en la Biblia son: la Tierra de Israel, Tierra de los Hebreos, Tierra de Jahweh (Señor), Tierra Santa, Tierra Prometida y Judea. Finalmente el nombre de Palestina viene de Pelishtim, "los filisteos"; se aplicó al principio tan sólo al trecho de costa habitado por los filisteos, pero desde el siglo iv o v a. C. fué extendido a todo el país.

Los primeros habitantes de Palestina.[2] Entre los pueblos mencionados en la Biblia como habitantes de Palestina en tiempos de Abrahán están: los kenitas, los kenizzitas, los kadmonitas, los hittitas, los perizzitas, los raphaim, los amo-

1 * Dhorme, P., "Les Amorrhéens", en R. B., XXXVII (1928), 63-79, 161-180, XXXIX (1930), 161-178, XL (1931), 161-184.

2 Skrinjar, A., "De incolis Terrae promissae Abrahae aequalibus", en V. D., XVII (1937), 268-279.

ritas, los canaanitas, los girgashitas, los jebusitas (*Gen.* 15, 19 f), los horitas (*Gen.* 14, 6) y los hivitas (*Gen.* 10, 17; 34, 2). De éstos los más importantes son los canaanitas, los amoritas y los hittitas. Las canaanitas descendían de Ham (*Gen.* 10, 6) y eran llamados por los griegos de los tiempos homéricos los *fenicios,* pero ellos mismos se refieren a su país como a la tierra de Canaán. Estos canaanitas se establecieron alrededor del año 3.000 a. C. en Siria, y establecieron ciudades en Sidón, Tiro, Simyra, etc.

Los amoritas se hallan señalados en la tabla de naciones como hamitas, descendientes del cuarto hijo de Canaán (*Gen.* 10, 16). En un texto sumeriano de Nippur escrito por el año 2.700 a. C. se describe su vida nómada: comían carne cruda, no vivían en casas ni enterraban a sus muertos. En un período muy lejano emigraron a Palestina y se establecieron principalmente en las tierras altas (*Gen.* 14, 7-13; *Num.* 13, 30).

Los hittitas[3] representan un grupo indoeuropeo que invadió Asia Menor a lo largo del río Halys y se estableció allí antes del siglo xx a. C. A mediados del segundo milenio constituyeron un imperio formidable en Asia Menor y en Siria, y tenían su capital en Boghaskoi. Durante dos siglos fueron los enemigos poderosos de los egipcios, y sólo después de la batalla de Kadesh, en que casi abatieron el poder de Ramsés II (1292-1225 a. C.), concluyeron un tratado de paz.[4] En Carchemish fueron derrotados por Sargón II de Asiria en el año 717 a. C. y desaparecieron de la historia. Cuando Abrahán anduvo errante a través de Canaán, los hittitas ya habían ocupado Hebrón (*Gen.* 23). Su nieto Esaú contrajo matrimonio con dos hittitas (*Gen.* 26, 34). Es muy probable que éstos establecieron colonias nuevas en la tierra, de modo que en tiempos de Moisés se les describe como habitantes de las montañas (*Num.* 13, 30).

Los horitas[5] aparecen en la Biblia como un pueblo que vivió en las montañas de Seir (*Gen.* 14, 6), pero que había

3 Deimel, A., en V. D., VIII (1928), 189-192, 218-222, 250-254, 281-285); Cerny, E. A., "Hittites", en C. B. Q., II (1940), 71 ff.

4 Steinmueller, "Some Problems, etc.", 150 f.

5 Cerny, E. A., "Hurrians", en C. B. Q., II (1940), 179-181.

sido desalojado de allí por los edomitas *(Deut.* 2, 12-22). Algunos escrituristas sostienen que en el *Gen.* 34, 2 (cf. también *Jos.* 9, 7; 11, 3; *Jueces* 3, 3) se encuentra hivita en lugar de horita. Si así fuera,[6] habría una prueba bíblica de la presencia de horitas en Siquem en tiempo de Abrahán, y en Gabaón, Hermón y el Líbano en el período de Josué. Se cree ahora que estos horitas deben de ser un grupo étnico llamado los hurrianos, que en época muy antigua se estableció al norte de Irak y Siria y se halla de algún modo relacionado con los grupos Hyksos que dominaron Egipto durante casi un siglo, hasta que fueron desposeídos por Ahmose I, el fundador de la décimooctava dinastía.

Los raphaim están clasificados entre los más antiguos habitantes de Palestina. Vivieron principalmente en la región transjordánica, el territorio de Moab, donde se les llamaba Emim *(Deut.* 2, 9-11), en los confines de Ammón, donde recibían el nombre de Zuzim o Zamzummim *(Gen.* 14, 5; *Deut.* 2, 18-21) y en la región de Basán *(Gen.* 14, 5; *Deut.* 3, 10-13; *Jos.* 12, 4; 13, 12). Algunos de ellos vivieron también en Palestina occidental *(Jos.* 17, 15) y en el valle de Raphaim, al sur de Jerusalén *(Jos.* 15, 8). Entre estos raphaim deben contarse los anakim *(Deut.* 2, 11), que vivieron en Kiriath-arba cerca de Hebrón *(Jos.* 14, 15); cf. también *Gen.* 23, 2-19).[7]

Muy poco se sabe de los otros pueblos antiguos de Palestina. Los girgasitas fueron habitantes de Palestina occidental. Los hivitas probablemente deben identificarse con los horitas mencionados más arriba. Los jebusitas, quizá aliados de los hittitas vivieron en Jerusalén y en sus aledaños, ciudad que en ese tiempo se llamaba Jebus *(Num.* 13, 30; *Jueces* 19, 10). Los kadmonitas (literalmente "hombres del este") fueron los habitantes del desierto sirio. Poco se sabe de los kenizzitas. Los kenitas vivieron en el sudeste,

[6] Los Setenta leen *horitas* en el *Gen.*, 34, 2 y *Jos.*, 9, 7; *Gen.*, 36, 2 dice de Sebeón que es un *hivita*, pero en los versículos 20 y 29 afirma ser un *horita*.

[7] Cf. Mader, E. A., "Ausgrabung bei Hebron", en *Biblica*, IX (1928), 120-126; Idem, "Mambre, eine Stätte der Biblischen Uroffenbarung im Lichte der neuesten Ausgrabungen", en *Miscellanea Biblica* (Roma, 1934), 37-56.

pero de vez en cuando vivían en alianza con los amalakitas, cuyas tierras se hallaban aun más al sur. Los perizzitas durante el período de los Patriarcas vivieron alrededor de Betel y Siquén *(Gen.* 13, 7; 34, 30), y pueden considerarse entre los más antiguos habitantes de Palestina.

Aparte de estos primeros habitantes, los filisteos, cuyo lugar de origen era la isla de Creta *(Caphtor* de *Jer.* 47, 4 y *Amós* 9, 7, lo mismo que el término egipcio *keftyu)* invadieron el país durante el período de Ramsés III (1.198-1.167 a. C.) y se establecieron en la llanura Sefela. Formaron una confederación de cinco ciudades, cada una de las cuales tenía su propio gobernante. Aparte de sus propios dioses que habían traído consigo, adoptaron los de los canaanitas (v. g. Dagón, Beelzebub, Astart-Derketo, etc.). Como eran una raza guerrera y equipada de carrozas y armadura pesada, dominaron a los hebreos y los gobernaron durante 40 años. La guerra de guerrillas en el período de los Jueces y Sansón es prueba de esto, pero David finalmente los subyugó y los hizo vasallos.

Límites de la Tierra Prometida. Cuando los hebreos entraron a la tierra prometida con Josué, los anteriores habitantes fueron conquistados o arrojados del país, mientras que a algunos se los exterminó por mandato de Dios. Entonces el país fué dividido entre las doce tribus, dando a cada una su parte como verdadera posesión. Las posesiones de Rubén, Gad y la mitad de la tribu de Manasés, más allá del Jordán, les fueron prometidas por Moisés *(Num.* 32) y confirmadas por Josué *(Jos.* 13). En Gálgala las posesiones de Judá, Efraín, y la mitad de la tribu de Manasés les fueron distribuídas por Josué *(Jos.* 14-17). En la asamblea de Silo las otras siete tribus recibieron sus posesiones respectivas *(Jos.* 18-19). Dentro de estas tribus se designaron seis ciudades de refugio *(Jos.* 20, 1-9) y cuarenta y ocho ciudades para los levitas *(Jos.* 21, 1-43). En esta división territorial los descendientes de José recibieron dos porciones, pues Efraín y Manasés habían sido adoptados por Jacob *(Gen.* 48, 5); la tribu de Leví, cuyo deber era atender al culto de Dios, no recibió tierra, sino que sus miembros fueron distribuídos por todo el país. 1º El territorio asignado a la tribu de Judá se encontraba al sur

y constaba de 48 ciudades más o menos [8] (cf. *Jos.* 15). 2º Más al sur, en el Negeb, estaba la perteneciente a Simeón, la más débil de las tribus, con 17 ciudades (*Jos.* 19, 1-9; 1 *Par.* 4, 28-33). 3º Al norte de Judá se hallaba la de Benjamín con 26 ciudades conocidas (*Jos.* 18, 11-28). 4º La tribu de Dan, con 18 ciudades, vivió en los comienzos al norte de la de Judá y al oeste de la de Benjamín (*Jos.* 19, 40-48), pero como su territorio era demasiado pequeño y se requería una lucha constante para su defensa, parte de la tribu emigró hacia el norte y se estableció cerca de la ciudad de Lais, que desde entonces se llamó Dan (*Jos.* 19-47; *Jueces* 18). 5º Efraín ocupó el centro del país (*Jos.* 16, 5-9). 6º Al norte de Efraín vivió la mitad de la tribu de Manasés [9] (*Jos.* 17, 1-13), pero esta gente fué al principio incapaz de capturar las ciudades de Betsán, Jeblaan, Dor, Endor, Thanac y Magedo; más tarde, sin embargo, éstas fueron hechas vasallas de la tribu (*Jos.* 17, 11 f); la otra mitad se estableció en la parte norte del país al este del Jordán (*Jos.* 13, 29-31; *Num.* 32, 33-39 ff). 7º La tribu de Isacar vivió alrededor de la planicie de Esdrelón (*Jos.* 19, 17-23). 8º La tribu de Zabulón se estableció al oeste del lago de Tiberíades (*Jos.* 19, 10-16). 9º La tribu de Aser vivió a lo largo de la llanura marítima de Galilea (*Jos.* 19, 24-31; *Jueces* 1, 31 f). 10º La tribu de Neftalí ocupó la parte más al norte del país (*Jos.* 19, 32-39). 11º La tribu de Rubén habitó al sur del distrito este del Jordán (*Jos.*

[8] Aunque les fueron asignadas ciento treinta y cuatro ciudades, las ocupadas por Simeón, Dan y los Filisteos deben descontarse. Cf. Szczepanski, op. cit., 127. Entre las ciudades se hace mención de Lachis (*Jos.*, 15, 39), que se identifica con la actual Tell el-Duweir, donde se comenzaron importantes excavaciones a cargo de * J. L. Starkey en 1935. Entre los descubrimientos importantes hay 18 ostraca que datan de un período poco anterior a la primera destrucción de Jerusalén (586 a. C.). Cf. * Albright, W. F., en B. A. S. O. R., LXI (1936), 10-16, LXVIII (1937), 22-26, LXX (1938), 11-17, LXXIII (1939), 16-21; * Gordon, C. H., en B. A. S. O. R., LXVII (1937); 30-32, LXX (1938), 17 f; * Ginsberg, H. L., en B. A. S. O. R., LXXI (1938), 24-26, LXXX (1940), 10-13; Vincent, L. H., en R. B., XLVIII (1939), 250-277, 406-433, 563-582; * Obermann, J., en J. A. O., *Supl.* (1938); Vaccari, A., en *Biblica*, XX (1939), 180-199.

[9] Cf. Fernández, A., "Los límites de Efraín y Manasés", en *Biblica*, XIV (1933), 22-40.

13, 15-23; *Num.* 32, 34-38). 12º La tribu de Gad se estableció al norte de la de Rubén (*Jos.* 13, 24-28).

Durante el reinado del rey David (1.012-972 a. C.) los israelitas lograron su mayor expansión territorial. David había conquistado a los amalecitas, filisteos, moabitas, arameos, ammonitas y edomitas, y los había hecho tributarios o vasallos. Las doce tribus fueron unidas bajo su gobierno y se hizo el censo de todo su pueblo (2 *Sam.* 24, 1-9). Jerusalén,[10] que había sido considerada inexpugnable por los jebusitas, fué capturada por David y hecha capital de sus dominios (2 *Sam.* 5, 6-9).

Después de la muerte del rey Salomón [11] (932 a. C.) el reino fué dividido en dos partes: el reino de Judá y el de Efraín o Israel. El primero incluía el territorio de la tribu del sur de Judá, junto con la provincia tributaria de Edom; abarcaba también la tribu de Simeón, que había perdido prácticamente su identidad de tribu, y una pequeña parte de la tribu de Benjamín. El último incluía los territorios de 10 tribus (3 *Reyes* 11, 31), es decir, toda la región transjordánica y la mayor parte de la Palestina occidental.

[10] La colina jebusita de Ophel fué excavada por primera vez en 1910-11 por el * capitán Parker, y los resultados de estas excavaciones fueron publicados por el Padre Vincent en la *Revue Biblique*, VIII (1911), 566-591, IX (1912), 86-111, 424-453, 544-574. Estas excavaciones fueron continuadas por * R. Weill en 1913-14; cf. Vincent, H., "La cité de David d'après les fouilles de 1913-1914", en R. B., XXX (1921), 410-433, 541-569. En 1923 el Fondo de Exploración palestina comenzó a excavar en el solar de Ophel, siendo dirigido el trabajo por * Macalister y * Duncan (1923-25) y por * Crowfoot (1927-28).

[11] Cf. * Gartstang, J., "The Heritage of Solomon" (Londres, 1934).

Capítulo III

LA PALESTINA DEL NUEVO TESTAMENTO

Bibliografía. — Meinstermann, B., "New Guide to the Holy Land" (Nueva York, 1923); * Dalman, G., "Orte und Wege Jesu" (Gütersloh, 1924).

Herodes el Grande [1] fué desde los días de Salomón el primer gobernante que pudo reunir a toda Palestina bajo un solo gobierno. Su reino incluía casi toda la Palestina occidental con las provincias de Idumea, Judea, Samaria y Galilea, con excepción de Ascalón y Escitópolis. En la Transjordania gobernó a Batanea (con Ulatá, Gaulanitis, Traconitis y Auranitis) y a Perea. Las regiones vecinas estuvieron en poder de los fenicios, itureanos, nabateanos y colonizadores griegos de la Decápolis. A su muerte el año 4 a. C. su reino fué dividido en cuatro partes: su hijo Arquelao se convirtió en tetrarca (4 a. C. -6 p. C.) de Idumea, Judea y Samaria; [2] su hijo Antipas en tetrarca (4 a. C.-39 p. C.) de Galilea y Perea; [2] su hijo Filipo en tetrarca (4 a. C.-34 p. C.) de Batanea; su hermana Salomé obtuvo las ciudades de Fasaelis, Arquelais, Azoto y Jamnia. La llanura marítima fué agregada a la provincia siria.

Una descripción de los lugares importantes de estas provincias ayudará a comprender mejor el Nuevo Testamento.

1º Judea

a) *Jerusalén.* [3] Después que Herodes el Grande, con ayuda de los romanos, se hubo apoderado de Jerusalén el año

[1] Sobre los límites de Palestina en el período anterior a Herodes consúltese F. M. Abel, en R. B., XLVIII (1939), 207-236, 530-548.

[2] Cf. Haefeli, L., "Samaria und Peräa bei Flavius Josephus", en B. S., XVIII, v. (Friburgo, i. B., 1913).

[3] Cf. Vincent-Abel, "Jérusalem Nouvelle", II (París, 1914, 1922, 1926).

37 a. C., embelleció y fortificó la ciudad. En el décimoctavo año de su reinado (20/19 a. C.) comenzó a reconstruir el templo, pero este trabajo no quedó terminado hasta poco antes de la guerra judíorromana del 66-70. También fortificó el Akra y la llamó Antonia [4] en honor de su protector romano; éste es probablemente el lugar donde Nuestro Señor fué conducido ante Pilatos, y desde aquí partió llevando la cruz hasta el lugar de su ejecución fuera de la ciudad. Después de la muerte de Cristo, Herodes Agrippa I (41-44) erigió una tercera muralla (cf. Josefo, *Bella Jud.* V, 4, 2-4), que se identifica generalmente con la actual muralla del norte [5] y que encerraba todo el suburbio del lado septentrional y la colina del Gólgota. Durante la sublevación judía Tito puso sitio a la ciudad (año 70) y después de cinco meses arrasó así ésta como el templo. Sólo permitió que quedaran parte de las murallas de la ciudad para servir de protección a la guarnición romana.

Los siguientes lugares de Jerusalén y de sus alrededores nos son familiares, ya que sus nombres aparecen en el Nuevo Testamento.

Gólgota, literalmente "cráneo", y "calvaria" en latín, no es un nombre derivado de los cráneos de los malhechores ejecutados allí. El lugar probablemente tenía alguna semejanza con un cráneo, y debe haber sido árido y algo elevado. Fuí aquí donde Jesús nos redimió con su muerte en la cruz. El lugar ha sido señalado por una tradición jamás interrum-

[4] Cf. Vincent-Abel, "Jérusalem Nouvelle", II (París, 1922), 562-586; Vincent, H., "L'Antonia et le Prétoire", en R. B., XLII (1933), 83-113.

[5] Cf. Vincent, H., "La troisième Enceinte de Jerusalem", en R. B., XXXVI (1927), 516-548, XXXVII (1938), 80-100, 321-339. En 1925 se descubrieron los restos de una cuarta muralla, paralela a la muralla existente y cerca de un cuarto de milla al norte de ella. El Padre Vincent la asigna al período de la revolución de Bar Cochba en 132. Otros sabios sostienen que pertenece al tiempo de Agripa I. Cf. Mallon, A., "Le mur d'Agrippa", en *Biblica,* VIII (1927), 123-128; * Albright, W. F., "New Light on the Walls of Jerusalem in the New Testament Age", en B. A. S. O. R., LXXXI (1941), 6-10; Cerny, C. A., "The North Wall of Jerusalem", en C. B. Q. (1941), 266 f; * Fisher, C. S., "The Third Wall of Jerusalem", en B. A. S. O. R., LXXXIII (1941), 4-7.

pida, y la Iglesia del santo Sepulcro ha sido erigida en él.[6]

En la meseta suroccidental de Jerusalén está el monte Sión [7] con diversos monumentos cristianos y lugares de importancia histórica,[8] por ejemplo, el cenáculo,[9] la Dormición de María,[10] San Pedro in Gallicantu, la casa de Caifás, [11] la Casa de Anás, etc.

La piscina de Betesda (Vulg. *Betsaida)*, mencionada en *San Juan* 5, 2, estaba situada exactamente al norte del solar del templo, fuera de la ciudad. Una piscina así con pórticos puede verse cerca de la iglesia de Santa Ana. [12]

El monte de los Olivos [13] fué llamado así debido a los numerosos olivos de que en un tiempo estuvo cubierto. Se levanta a poca distancia del este de la ciudad, de la cual está separado por el valle del Cedrón.

Getsemaní [14] (la prensa de aceite) era una hacienda al pie occidental del monte de los Olivos, más allá del arroyo

[6] Sobre la historia de la Iglesia del Santo Sepulcro consultar Vincent-Abel, "Jérusalem", II (París, 1914), 89-300; también Vincent, H., en R. B., IV (1907), 586-607; X (1913), 525-546; XI (1914), 94-109; XXXIV (1935), 401-431.

[7] Cf. Rückert, K., "Die Lage des Berges Sion", en B. S., III, i. (Friburgo, i. B., 1898).

[8] Cf. Vincent-Abel, "Jérusalem", II (París, 1914), 421-481.

[9] Cf. Vincent, H., en R. B., XI (1902), 274 f; Abel, F. M., en R. B., VIII (1911), 119-125; Power, E., "Cénacle", en D. D. L. B. (Supl.).

[10] Lagrange, M. J., en R. B., VIII (1899), 589-600.

[11] Cf. Germer-Durant, en R. B., XI (1914), 71-94, 222-246; Marchet, X., "La Véritable Emplacement du Palais de Caïphe et l'Église Saint Pierre", París, 1927; Power, E., Église Saint Pierre et maison de Caïphe", en D. D. L. B. (Supl.); Idem, en *Biblica*, IX (1928), 167-186, X (1929), 275-303, 394-416, XII (1931), 411-446.

[12] Cf. Kalt, E., "Bethesda", en K. B. R. L.

[13] Sobre los antiguos santuarios cristianos de la Eleona y de la Ascensión en el Monte de los Olivos consúltese Vincent-Abel, "Jérusalem", II (París, 1914), 337-419; también los artículos en la R. B., por Vincent, H., VII (1910), 573 f, VIII (1911), 219-265, XXIX (1920), 267-269, por Abel F. M., XVI (1918), 555-558 y por Lagrange, M. J., XII (1915), 573-575; Pirot, L., "Ascension", en D. D. L. B. (Supl.).

[14] Cf. Vincent-Abel, "Jérusalem", II (París, 1914), 301-337; Vincent, H., en R. B., IV (1907), 607-611, XVI (1919), 248-252, XXIX (1920), 269-272, 574-576; Abel, F. M., en R. B., XXX (1921), 443-446; Lagrange, M. J., en R. B., XXIX (1920), 137; Power, E., "Gethsemani", en D. D. L. B. (Supl.).

del Cedrón. A su lado había un jardín al que Jesús se retiró antes de su Pasión y en el cual fué traicionado por Judas.

En el declive oriental del monte de los Olivos están las pequeñas aldeas de Betfage (casa de las higueras) y Betania (mansión de la tristeza o de los dátiles), ambas familiares a nosotros por la vida de Cristo.

b) *Belén* [15] (casa del pan). Esta pequeña ciudad, lugar de nacimiento de David y de Cristo, está a 5 1/2 millas al sur de Jerusalén, y se halla situada en el declive septentrional de una colina que se extiende de este a oeste. La Gruta y la Basílica de la Natividad están al este, a poca distancia de la ciudad.

c) *Jericó.* Esta ciudad está aproximadamente a 18 millas al este de Jerusalén y a cierta distancia del Jordán. La antigua ciudad israelita y canaanita estaba en ruinas en tiempo de Nuestro Señor, pero en su lugar se alzaba un poco al sur de la antigua ciudad la nueva Jericó de Herodes el Grande. [16]

d) *Emaús.* [17] Esta ciudad se halla nombrada en *San Lucas* 24, 13 (según los mejores manuscritos) como situada a 60 estadios (es decir, cerca de 7 millas) de Jerusalén, y algunos sabios la identifican con El-Kubeibeh. Otros, siguiendo a Eusebio y a San Jerónimo, prefieren a Nicópolis y se apoyan en el "Codex Sinaiticus" y en un pequeño número de manuscritos griegos y latinos que dicen "ciento sesenta estadios".

e) *Lyda.* Esta ciudad, conocida ahora con el nombre de Lud, la mencionan los *Actos* 9, 32 como la sede de una

[15] Cf. Vincent-Abel, "Bethleheém, la Sanctuaire de la Nativité" (París, 1914); Vincent, H., "Bethleheém, la Sanctuaire de la Nativité", en R. B., XLV (1936), 544-574, XLVI (1937), 93-121; Fonck, L., "De antro Nativitatis Bethlehemitico", en V. D., XII (1932), 11-15, 48-53; Barrois, A., "Bethleheém", en D. D. L. B. (Supl.).

[16] Szczepanski, L., "Historia urbis Jericho a IV saec. a. Ch. ad nostra tempora", en V. D., III (1923), 121-128; Ketter, P., "Zur Lokalisierung der Blindheilung bei Jericho", en *Biblica*, XV (1934), 411-418.

[17] Cf. Abel, F. M., "La distance de Jérusalem à Emmaus" en R. B., XXXV (1925), 347-367; Pirot, L., "Emmaus" en D. D. L. B. (Supl.).

antigua comunidad cristiana. Fué aquí donde San Pedro curó a Eneas.

f) *Arimatea.*[18] Este fué el hogar del consejero José *(Mat.* 27, 7). Estaba situada cerca de Lyda. Algunos sabios la identifican con la actual ciudad de Ramle, otros con Remph o Rentis cerca de la frontera norte de Judea.

g) *Jaffa.* Esta ciudad, que también es llamada Joppe, fué sede de una antigua comunidad cristiana. Fué aquí donde vivió Tabita *(Actos* 9, 36); donde Pedro pasó un tiempo en casa de Simón el curtidor *(Actos* 9, 43); donde, después de su visión, el príncipe de los Apóstoles recibió a los mensajeros de Cornelio *(Actos* 10, 17 ff).

2º Samaria

La porción central de Palestina occidental hace derivar su nombre de la ciudad que una vez fué capital del reino del norte. Tres ciudades samaritanas merecen mención.

Samaria fué reconstruída y vuelta a fortificar por Herodes el Grande, quien la llamó Sabaste en honor del emperador Augusto. El cristianismo fué introducido aquí por Felipe el diácono *(Actos* 8, 5), y tanto Pedro como Juan fueron a esta ciudad a administrar el sacramento de la confirmación *(Actos* 8, 14-17).

Sicar, la actual Askar, se halla mencionada sólo en *San Juan* 4, 5. Estaba situada al pie del Monte Ebal y cerca de Siquem (Nabulus) y el Pozo de Jacob.

Cesarea estaba situada en la ribera occidental, y fué por lo mismo conocida como marítima, para distinguirla de Cesarea de Filipo. Fué construída por Herodes el Grande y elevada por el emperador Augusto a la dignidad de ciudad imperial. En tiempo de los romanos el procurador de la provincia vivía por lo general allí. En esta ciudad San Pedro bautizó a Cornelio y a su familia *(Actos* 10, 24 ff), y San Pablo estuvo prisionero durante dos años *(Actos* 23, 33 ff). Después de la destrucción de Jerusalén el año 70, Cesarea fué considerada como la capital y muy pronto se convirtió en sede episcopal.

[18] Cf. Heidet, L., "Arimathie" en D. D. L. B. (Supl.)

3º Galilea

Al norte de Canaán los israelitas vivieron en medio de paganos, y por lo tanto esta parte del país recibió el nombre de *gelil haggojim* (el distrito pagano). En griego el territorio era conocido como Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, o simplemente Γαλιλαία *(Isa.* 8, 23; I *Mac.* 5, 15; *San Mat.* 4, 15). Muchas de sus ciudades figuran de manera notable en la narración bíblica.

a) Nazaret[19] (de *nezer,* flor), la ciudad de la vida oculta de Jesús *(San Lucas* 2, 51) no se halla mencionada ni en el Antiguo Testamento, ni en Josefo, ni en el Talmud. Se alza en una colina al sur de Galilea, a 20 millas aproximadamente al suroeste de Tiberíades y a 87 al norte de Jerusalén. Aquí vivió nuestra Santísima Madre *(San Lucas* 1, 26) y San José *(San Lucas* 2, 4), y aquí predicó Jesús en los comienzos de su ministerio público *(San Lucas* 4, 16 ff).

b) La pequeña aldea de Naim se hallaba en la frontera sur de Galilea al pie del Monte Tabor. Es famosa por la escena de la resurrección del hijo de la viuda *(San Lucas* 7, 11-15).

c) Caná, la casa de Natanael *(Juan* 21, 2), escenario del milagro obrado por Cristo de cambiar el agua en vino *(San Juan* 2, 1 ff) y de la curación del hijo del oficial real *(San Juan* 4, 46 ff) se identifica comúnmente con la actual Kafr Kenna.

d) Tiberíades, en la ribera sudoeste del lago, fué fundada por Herodes Antipas el año 18 en honor del emperador Tiberio y reemplazó a Séforis como capital de Galilea. Como la ciudad se hallaba edificada sobre un cementerio, muy pocos judíos se dejaron persuadir de que debrían vivir en ese lugar, y parece ser lo más probable que Jesús no la visitó nunca. La ciudad es mencionada sólo una vez en el Nuevo Testamento *(San Juan* 6, 23).

e) No muy lejos, y también en la ribera oeste del lago

[19] Cf. * Dalman, G., "Orte und Wege Jesu", 61-88; Semkowski, L., en V. D., VI (1926), 89-96, 185-190.

estaba la ciudad de Magdala, que se cree fué el lugar de nacimiento de María Magdalena.

f) Cafarnaúm [20] se hallaba en la costa noroeste del lago, y probablemente se identifica con las ruinas de Tell-Hum. Aunque la ciudad no es mencionada en el Antiguo Testamento, se hacen referencias a ella frecuentemente en la vida de Nuestro Señor y se le llama "su ciudad" *(San Mat.* 9, 1). Se alzaba en la ruta principal de las caravanas, que llevaba de la llanura marítima a Damasco y poseía una aduana *(San Mat.* 9, 9). Aquí San Pedro vivió con su suegra *(San Mat.* 8, 14). Esta ciudad fué también testigo de muchos milagros que Jesús realizó y en su sinagoga hizo la promesa eucarística *(San Juan* 6, 24 ff).

4º La región al este del Jordán

En la tetrarquía de Filipo hay dos ciudades muy conocidas por nosotros de la vida de Cristo.

Betsaida-Julia,[21] situada a la cabeza del lago Tiberíades, fué construída por Filipo alrededor del año 3. Se llamó así en honor de Julia, la hija del emperador Augusto. La ciudad fué el hogar de los Apóstoles Pedro, Andrés y Felipe *(San Juan* 1, 44), testigo de muchos milagros (cf. *San Marcos* 8, 22) y el escenario de la multiplicación de los panes y de los peces *(San Marcos* 6, 45).

Cesarea de Filipo, al pie del Monte Hermón, en un principio fué denominada Paneas. Herodes el Grande recibió la ciudad y su distrito del emperador Augusto, y erigió un templo allí en honor de su protector romano. Filipo, hijo de Herodes, agrandó y embelleció la ciudad y le dió el nombre de Cesarea de Filipo para distinguirla de Cesarea marítima. Aquí fué donde Cristo prometió a Pedro el primado después de la profesión de fe del apóstol en su divinidad *(San Mat.* 16, 13 ff).

Fuera de la jurisdicción de Filipo se hallaba la Decápolis,[22] que constaba de diez ciudades que llevaban la estampa de la civilización grecorromana: Escitópolis (Betsán), Pella, Gadara, Hipos, Dium, Gerasa, Filadelfia (Rabath Amon), Rafana, Kanata y Damasco. Todas éstas, a excepción de Escitópolis, se alzaban en la región oriental del Jordán. Eran independientes y tenían derecho a acuñar monedas, pero debían pagar impuestos a Roma y proporcionar tropas. Para su beneficio común se unieron en una confederación. El término Decápolis aparece 3 veces en el Nuevo Testamento *(San Mat.* 4, 25; *San Marcos* 5, 20; 7, 31).

[20] Cf. Dalman, "Orte und Wege Jesu", 146-163; Meistermann, B., "Capharnaüm et Bethsaïde" (París, 1921); Orfali, G., "Capharnaum et ses Ruines" (París, 1922); Abel, F. M., "Capharnaum", en D. D. L. B. (Supl.).

[21] Cf. Kalt, "Bethsaïda", en K. B. R. L.

[22] Cf. * Schürer, E., "Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", II (4 ed., Leipzig, 1907), 148-193.

APÉNDICE

(Los números marginales sin paréntesis se refieren a los que aparecen en el "Enchiridion Biblicum", colección oficial de documentos bíblicos publicada por la Comisión Bíblica Pontificia. Los números marginales entre paréntesis se refieren a los versos del Fragmento Muratoriano. Los títulos y subtítulos en paréntesis se presentan para mejor comprensión del texto, y no son parte de la Encíclica original.)

I. EL FRAGMENTO MURATORIANO (SIGLO II)

. . . quibus tamen interfuit et ita posuit. Tertium Evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus, post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi itineris studiosum secum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit, Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo, prout assequi potuit, ita et a nativitate Iohannis incipit dicere. Quartum Evangeliorum Iohannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis, dixit: "Conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus". Eadem nocte revelatum Andreæ ex Apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis Evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu, primo in humilitate despecto, quod fuit, secundo in potestate regali præclaro, quod futurum est. Quid ergo mirum, si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat dicens in semetipsum: *Quæ vidimus oculis*

nostris et auribus audivimus et manus nostræ palpaverunt, hæc scripsimus vobis. Sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur. Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprendit, quæ sub præsentia eius singula gerebantur, sicuti et remota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis. Epistulæ autem Pauli quæ a quo loco vel qua ex causa directæ sint, volentibus intellegere ipsae declarant. Primum omnium Corinthiis schismæ hæreses interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem Scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit. De quibus singulis necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus Apostolus Paulus sequens predecessoris sui Iohannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis scribat, ordine tali: ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. Verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur, una tamen per omnem orbem terrae Ecclesia diffusa esse dinoscitur; et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una et ad Titum una et ad Timotheum duæ pro affectu et dilectione, in honore tamen Ecclesiæ catholicæ, in ordinatione ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt. Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine finctæ ad hæresem Marcionis et alia plura, quæ in catholicam Ecclesiam recipi non potest; fel enim cum melle misceri non congruit. Epistula sane Iudæ et superscripti Iohannis duæ in catholica habentur et Sapientia ab amicis Solomonis in honorem ipsius scripta. Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt. Pastorem vero

nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre eius; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in Ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter Apostolos in fine temporum potest. Arsinoi autem seu Valentini vel Miltiadis nihil in totum recipimus; qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Asiano Cataphrygum constitutore.

II. DECRETOS Y DECISIONES OFICIALES

1) El Decreto "Sacrosancta" del Concilio de Trento (Cuarta Sesión, 8 de abril de 1546)

El Sagrado y Santo, Ecuménico y General Sínodo de Trento . . . teniendo siempre en cuenta que, siendo removidos los errores, la pureza misma del Evangelio sea conservada en la Iglesia . . . y viendo claramente que esta verdad . . . está contenida en los libros escritos . . . ; siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos . . . recibe y venera con igual sentimiento de piedad y reverencia todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, viendo que Dios es el Autor de ambos . . .

Y ha considerado oportuno que una lista de los libros sagrados se inserte en este Decreto, para que no se alcen dudas en la mente de nadie sobre cuáles son los libros recibidos o aceptados por este Sínodo.

Son los que damos a continuación: *Del Antiguo Testamento;* los cinco libros de Moisés, e. d. Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio; Josué, Jueces, Ruth, cuatro libros de los Reyes, dos de Paralipómenos, el primer libro de Esdras, y el segundo intitulado Nehemías, Tobías, Judit, Ester, Job, el Salterio davídico de ciento cincuenta Salmos, los Proverbios, Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías, Jeremías, con Baruc, Ecequiel, Daniel; los doce profetas menores, e. d. Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías; dos libros de los Macabeos, el primero y el segundo.

Del Nuevo Testamento: los cuatro Evangelios, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan; los Actos de los Apóstoles escritos por Lucas el Evangelista; catorce Epístolas de Pablo el Apóstol: a los Romanos, dos a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses, dos a Timoteo, a Tito, a Filemón, a los Hebreos; dos Epístolas de Pedro el Apóstol; tres Epístolas de Juan el Apóstol; una Epístola de Santiago el Apóstol; una Epístola de Judas el Apóstol, y el Apocalipsis de Juan el Apóstol.

Pero si alguien no recibe, como sagrados y canónicos, los ya dichos libros enteros con todas sus partes, y como se han usado al ser leídos en la Iglesia Católica y como están contenidos en la edición Latina Vulgata Antigua . . . , sea anatematizado.

2) El Decreto "Insuper" del Concilio de Trento (Cuarta Sesión, 8 de abril de 1546)

Además, el mismo Sagrado y Santo Sínodo, considerando que no sería una ventaja pequeña para la Iglesia de Dios hacer saber claramente cuál de todas las ediciones latinas de los Libros Sagrados en circulación debe considerarse como auténtica, declara aquí y proclama que la misma bien conocida edición Latina Vulgata Antigua, que ha sido aprobada por el largo uso de tantos siglos en la Iglesia, debe considerarse como auténtica en las lecturas públicas, discusiones, predicaciones y exposiciones, y que nadie osará o presumirá rechazarla bajo ningún pretexto, cualquiera que éste sea.

Más aún, para refrenar a los espíritus turbulentos, el Concilio declara que nadie, confiando en su propia capacidad y torciendo el sentido de las Escrituras para su propia conveniencia, en materias de fe y de moral, pertenecientes a la edificación de la doctrina cristiana, se atreverá a interpretar las Sagradas Escrituras en forma contraria al sentido que la Madre Iglesia —a quien corresponde juzgar el verdadero sentido e interpretación de la Escritura Santa— aceptó y continúa aceptando; ni (osará alguien interpretar) las Sagradas Escrituras en forma contraria al consenso unánime de los Padres, aun si interpretaciones de esta clase no fueran nunca publicadas.

3) CARTA ENCÍCLICA "PROVIDENTISSIMUS DEUS"

(Traducción oficial de la Santa Sede)

A los venerables Hermanos Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos del mundo Católico en paz y comunión con la Santa Sede.

LEÓN XIII

Venerables Hermanos,

Salud y Apostólica Bendición

I. INTRODUCCIÓN

La Providencia de Dios, que por un admirable designio de amor elevó en sus comienzos al género humano a la participación de la naturaleza divina, y le restauró después en su primera dignidad redimiéndole del pecado original y arrancándole de su perdición, ha dado a ese mismo linaje humano este extraordinario auxilio, el de abrirle por medio sobrenatural los misterios ocultos de su divinidad, de su sabiduría y de su misericordia. Aunque se comprenden también en la revelación divina verdades que no son inaccesibles a la razón humana, y que han sido reveladas al hombre, "a fin de que todos puedan conocerlas fácilmente, con toda certeza y sin errores, no puede decirse, sin embargo, que por aquella causa la revelación sea necesaria de una manera absoluta, sino porque Dios, en su infinita bondad, ha destinado al hombre a un fin sobrenatural".[1] Esta revelación sobrenatural, según la fe de la Iglesia universal, se halla contenida, tanto en las tradiciones no escritas como en los libros escritos, llamados santos y canónicos, porque escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y en tal concepto han sido dados a la Iglesia.

[1] Conc. Vat., sess. 3, cap. 2, *de revel.*

II. EXCELENCIA Y UTILIDAD DEL ESTUDIO DE LOS SAGRADOS LIBROS

Excelencia y valor de la Sagrada Escritura

Eso es lo que ésta no ha cesado de pensar ni de profesar públicamente respecto de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Conocidos son los documentos antiguos muy importantes que indican que Dios habló primeramente por los profetas, después por sí mismo, luego por los apóstoles, y que también Él es el autor de la Escritura que se llama canónica,[2] y que ésta no es otra cosa sino oráculos y palabras divinas,[3] carta dirigida por el Padre celestial y transmitida por los autores sagrados al género humano que viaja lejos de su patria.[4]

Tal es la excelencia y la dignidad de las Escrituras, que teniendo a Dios mismo por autor, contienen sus más altos misterios, sus designios y sus obras, de lo cual resulta que la parte de la Teología que concierne a la conservación y a la interpretación de estos libros divinos, es de suma importancia y de la más grande utilidad.

Motivos que inducen a estudiarla

Nos, que hemos tomado con empeño la tarea de hacer progresar otras ciencias que nos parecían muy apropiadas al acrecentamiento de la gloria divina y a la salvación de los hombres con frecuentes Encíclicas y exhortaciones, que, con la ayuda de Dios, no han resultado estériles, propusimos también, desde hace mucho tiempo, reanimar y recomendar del mismo modo ese tan noble estudio de las sagradas Letras y dirigirlo de una manera más conforme a las necesidades de los tiempos actuales. La solicitud de nuestro cargo apostólico nos anima y en cierto modo nos impulsa, no solamente a querer abrir con toda seguridad y amplitud, para la utilidad del pueblo cristiano, esta preciosa fuente de la revelación católica, sino también a no tolerar que sea enturbiada en alguna de sus partes, ya por aquellos a quienes mueve una audacia impía y que acometen abiertamente a la Sagrada Escritura, ya por los que suscitan a cada paso innovaciones engañosas e imprudentes.

No ignoramos ciertamente, Venerables Hermanos, que no pocos católicos, hombres ricos en ciencia y en talento, se dedican con

[2] S. August., *De civ. Dei*, II, 3.

[3] S. Clem. Rom. *ad Cor.* 45; S. Polycarp. *ad Phil.* 7; S. Iren. *Adv. haer.* 2, 28, 2.

[4] S. Crisos. *In Gen., hom.* 2, 2; S. August. *In Ps.*, 30, serm. 2, 1; S. Greg. M. *ad Theod.* ep. 4, 31.

ardor a defender los Libros divinos o a propagar más y más su conocimiento e inteligencia. Pero, alabando a justo título sus trabajos y los frutos que de ellos obtienen, no podemos dejar de exhortar a que se dediquen también a esta santa tarea para merecer el mismo elogio, a otros hombres cuyo talento, ciencia y piedad prometen en esta obra excelentes resultados. Deseamos ardientemente que mayor número de fieles católicos emprendan como conviene la defensa de las divinas Letras, y a ello se dediquen con constancia; deseamos, sobre todo, que aquellos que han sido llamados por la gracia de Dios a las Órdenes sagradas, pongan de día en día mayor cuidado y más grande celo en leer, meditar y explicar las Escrituras, pues nada hay más conforme a su estado.

Excelencia y ventajas de esta ciencia

Además de la bondad de esta ciencia y de la obediencia debida a la palabra de Dios, otro motivo, sobre todo, nos hace juzgar que el estudio de la Sagrada Escritura debe ser eficazmente recomendado. Este motivo es la abundancia de las ventajas que de ello resultan y de las que tenemos como prenda las palabras del Espíritu Santo: "Toda Escritura divinamente inspirada es útil para instruir, para convencer, para corregir, para acomodarse a la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y pronto a toda buena obra".[5] Con este designio ha dado Dios a los hombres las Escrituras; los ejemplos de Nuestro Señor Jesucristo y de los apóstoles lo demuestran. Jesús mismo, en efecto, que "se concilió autoridad por los milagros, mereció la fe por su autoridad y ganó a la multitud por su fe",[6] tenía costumbre de apelar a las Letras sagradas en testimonio de su divina misión. Pues cuando se le ofrece ocasión, se sirve de ellas, aun para demostrar que es Él el enviado de Dios y Dios mismo; de ellas toma argumentos para instruir a sus discípulos y para apoyar su doctrina; defiende los testimonios de los mismos Libros contra las calumnias de sus detractores; los opone para convencer a los saduceos y a los fariseos, y los vuelve contra el mismo Satanás, que le tentaba con mucha impudencia; los emplea aún al fin de su vida, y una vez resucitado los explica a sus discípulos hasta que sube a la gloria de su Padre. Los Apóstoles se ciñeron a la palabra y a las enseñanzas del Maestro, y aunque Él mismo les concedió el don de hacer prodigios y milagros,[7] ellos sacaron de los Libros divinos un gran medio de acción para persuadir a todas las naciones de la sabiduría cristiana, vencer la obstinación

[5] 2 *Tim.* III, 16 y 17.
[6] S. August., *De util. cred.*, 14, 32.
[7] *Act.* XIV, 3.

de los judíos y ahogar las nacientes herejías. Este hecho resalta en todos sus discursos, y en primer término en los de San Pedro, compuestos en gran parte con textos del Antiguo Testamento, para firmísimo apoyo de la Nueva Ley. Y esto no es menos evidente en los Evangelios de San Mateo y San Juan y en las Epístolas llamadas católicas; pero clarísimamente se infiere este hecho del testimonio de aquel que se gloría de haber aprendido la Ley de Moisés y los Profetas "en la escuela de Gamaliel, y así provisto de armas espirituales, pudo decir después con confianza: las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas en Dios".[8]

Enseñanzas que contiene para los Sacerdotes

Que todos, y muy especialmente los noveles del ejército sagrado, entiendan, pues, por los ejemplos de Cristo y de los Apóstoles, en cuánta estimación deben tener las Letras divinas, y con cuánto celo y con qué respeto les es preciso, por decirlo así, aproximarse a este arsenal. En efecto, aquellos que deben tratar la doctrina de la verdad católica, sea entre los doctos o entre los ignorantes, en ninguna otra parte encontrarán más enseñanzas y más completas sobre Dios, bien sumo y perfectísimo, y sobre las obras que ponen de manifiesto su gloria y su amor. En lo que se refiere al Salvador del género humano, ningún texto es tan fecundo y expresivo como los que se encuentran en toda la Biblia, y por esto San Jerónimo afirmó con razón "que la ignorancia de las Escrituras es la ignorancia de Cristo",[9] pues en ellas se ve viva y palpitante su imagen, de un modo admirable; alivia los males, exhorta a la virtud e invita al amor divino. En lo que concierne a la Iglesia hállanse en la Escritura tantas indicaciones, sobre su institución, su naturaleza, sus fines y sus dones, y hay en su favor tantos argumentos tan sólidos y tan bien apropiados, que el mismo San Jerónimo [10] dijo con toda razón: "Aquel que está armado con los testimonios de los Libros santos, es el baluarte de la Iglesia". Pero si se trata de la formación de la vida y de la disciplina de las costumbres, los hombres apostólicos encontrarán allí mismo muchos y excelentes subsidios: prescripciones llenas de santidad, exhortaciones en las que se hallan unidas la suavidad y la fuerza, notables ejemplos de todas las virtudes, a todo esto se añaden la promesa solemne de la recompensa y el anuncio gravísimo de las penas eternas; promesa y anuncio hechos en nombre de Dios y con sus palabras.

Esta virtud notabilísima y particular de las Escrituras, pro-

[8] S. Hier., *De studio script. ad Paulin.*, op. 53, 3.
[9] S. Hier., *De studio script. ad Paulin.*, op. 53, 3.
[10] In *Is.* LIV, 12.

cedente del soplo divino del Espíritu Santo, es la que da autoridad al orador sagrado, le inspira una libertad de lenguaje verdaderamente apostólica y le suministra una elocuencia vigorosa y convincente. En efecto, aquel que lleve en su discurso el espíritu y la fuerza de la palabra divina "no habla solamente con la lengua, sino con la virtud del Espíritu Santo, y con grande abundancia de frutos".[11] Por esta razón debe decirse que obran con torpeza e imprevisión los que predican sobre la Religión y enuncian los preceptos divinos sin invocar apenas otra autoridad que la de las ciencias y de la sabiduría humana, apoyándose más en sus propios argumentos que en los divinos. Será la suya, por tanto, una elocuencia, aunque brillante, lánguida y fría, como que se ve privada del fuego de la palabra de Dios [12] y de ningún modo puede tener aquella virtud que es propia del lenguaje divino: "Pues la palabra de Dios es viva y eficaz y más penetrante que cualquiera espada de dos filos, y alcanza hasta la división del alma y del espíritu".[13] Además de esto, todo hombre sensato debe convenir en ello: hay en las sagradas Letras una elocuencia admirablemente variada, admirablemente rica y digna de sus grandes objetos; esto es lo que San Agustín [14] vió muy bien y declaró por extenso lo que la experiencia misma confirma a los más ilustres oradores sagrados, quienes, dando gracias a Dios, afirmaron que debían su gloria en primer término al estudio asiduo y a la meditación de la Biblia.

Condiciones necesarias para sacar provecho de la Sagrada Escritura

Estando persuadidos perfectamente de todo esto y convencidos por la experiencia de su verdad, los Santos Padres no escatimaron sus elogios a las Letras divinas y a los frutos que de ellas se pueden obtener. Pues en más de un pasaje de sus obras llaman a los Libros santos precioso tesoro de las doctrinas celestiales [15] o eterno manantial de salvación;[16] o los comparan a fértiles praderas y a deliciosos jardines, en los que el rebaño del Señor encuentra una fuerza admirable y un maravilloso deleite.[17] Aquí cuadran las palabras que San Jerónimo [18] escribió a Nepociano: "Lee muchas veces las divinas Escrituras, mejor dicho, nunca sueltes de tus manos

[11] I *Thess.*, 1, 5.
[12] *Jer.* XXIII, 29.
[13] *Hebr.* IV, 12.
[14] *De doctr. Christ.* 4, 6 y 7.
[15] S. Crisos. *In Gen. hom.* 21, 2; *Hom.* 60, 3; S. August., *De discipl. christ.*, 2.
[16] S. Atan., *Ep. fest.*, 39.
[17] S. August., *Sermo.* 26, 24; S. Ambr., *In Ps.*, 118, *Sermo.* 19, 2.
[18] *De vita cleric. ad Nepot.*

la lección sagrada; aprende lo que has de enseñar . . . el lenguaje del presbítero debe estar sazonado con la lectura de las Escrituras"; y conviene también esta sentencia de San Gregorio el Grande,[19] que describió más excelentemente que nadie los deberes de los pastores de la Iglesia: "Es necesario", dice, "que los que se dedican al ministerio de la predicación no cesen de leer y estudiar los Libros santos". Y aquí nos place recordar este aviso de S. Agustín: [20] "Será en lo exterior un inútil predicador de la palabra de Dios, aquél que no la escucha en el interior de sí mismo." El mismo San Gregorio [21] aconseja a los predicadores sagrados "que antes de llevar la palabra divina a los otros, se examinen a sí propios para no descuidarse ocupándose en las acciones de los demás". Pero, según la palabra y el ejemplo de Cristo, que "empezó a obrar y a enseñar", la voz del Apóstol había ya proclamado esta verdad al dirigirse, no solamente a Timoteo, sino a todo el orden de los eclesiásticos, cuando enunciaba este precepto: "Atiende a ti y a la enseñanza, persevera en ella; pues obrando así, te salvarás a ti mismo y a los que te oyen".[22] Y ciertamente, para la propia y ajena salud y santificación se encuentran en las Letras sagradas eximios socorros, celebrados prolijamente en los Salmos. No obstante, éstos sólo aprovecharán a los que presten a la divina palabra no solamente un espíritu dócil y atento, sino una buena voluntad que esté dirigida constantemente hacia la virtud. Porque la razón de estos libros no es semejante a la de los vulgares; como dictados por el mismo Espíritu Santo, contienen verdades muy importantes, ocultas y difíciles de interpretar en muchos puntos; por tanto, para entenderlas y explicarlas, siempre necesitamos de la venida de este mismo Espíritu,[23] esto es, de su luz y de su gracia, que, como frecuentemente inculca la autoridad del divino Salmista, deben ser imploradas por medio de la oración humilde y conservadas por una vida santa.

Apoyo que significa para la Iglesia

Y en esto aparece de un modo esplendoroso la previsión de la Iglesia, la cual por medio de las mejores instituciones y leyes ha evitado en todo tiempo "que ese tesoro de los Libros sagrados que el Espíritu Santo ha entregado a los hombres con soberana liberalidad, no sea desatendido". [24] Pues ha decretado no solamente que

[19] *Reg. part.* 2, 11 al 22; *Moral.*, 18, 26 al 14.
[20] *Sermo* 179, 1.
[21] *Reg. part.* 3, 24 al 48.
[22] I *Tim.*, 4, 16.
[23] S. Hieron., *in Mich.* I, 10.
[24] *Conc. Trid.*, sess. 5, decr. de ref., c. I.

una gran parte de la Escritura sea leída y meditada píamente por todos sus Ministros en el oficio cotidiano de la salmodia sagrada, sino que estas Escrituras sean enseñadas e interpretadas por hombres idóneos, en las catedrales, en los monasterios y en los conventos de Regulares, donde puedan prosperar los estudios; ha ordenado además estrictamente que los domingos y fiestas solemnes sean alimentados los fieles con las palabras saludables del Evangelio. De este modo, y gracias a la sabiduría y vigilancia de la Iglesia, el estudio de la Sagrada Escritura se mantuvo floreciente y fecundo en frutos de salvación por todos los siglos.

III. PARTE HISTÓRICA

La Iglesia cultivó siempre el estudio de las Letras Sagradas

Para confirmar nuestros argumentos y nuestras exhortaciones, queremos recordar que desde los principios de la religión cristiana todos los hombres notables por la santidad de su vida y por su ciencia de las verdades divinas siempre han cultivado con asiduidad el estudio de las Letras sagradas. Vemos que los discípulos inmediatos de los Apóstoles entre los que citaremos a Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo, y los apologistas, especialmente Justino e Ireneo, sea que escribiesen sus cartas y libros para la defensa o para la propagación de los dogmas católicos, tomaron principalmente de las Letras divinas la fe, la fuerza y toda la gracia de su piedad. En las escuelas de Catecismo y de Teología que se fundaron en muchas ciudades episcopales, y entre las que se cuentan como más célebres las de Alejandría y Antioquía, la enseñanza no consistía, por decirlo así, más que en la lectura, explicación y defensa de la palabra de Dios escrita. De estas aulas salió la mayor parte de los Santos Padres y escritores, cuyas notables obras, fruto de profundos estudios, se sucedieron durante tres siglos, con tan grande abundancia, que este período fué llamado la Edad de Oro de la exégesis bíblica.

Principales comentaristas de la Escritura

Entre los de Oriente, el primer puesto corresponde a Orígenes, hombre admirable por la rápida concepción de su entendimiento y por sus trabajos no interrumpidos. De sus muchas obras y de sus inmensas Hexaplas han bebido casi todos sus sucesores. Entre los muchos que han extendido los límites de esta ciencia, es preciso enumerar, como eminentes, en Alejandría, a Clemente y a Cirilo; en Palestina, a Eusebio y al otro Cirilo; en Capadocia, a Basilio el Grande, a Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, y en Antioquía, a Juan Crisóstomo, en quien a la pericia en esta ciencia se unió la más elevada elocuencia. La Iglesia de Occidente no ostenta menores títulos de gloria. Entre los muchos doctores que se han distinguido en ella, ilustres son los nombres de Tertuliano y de Cipriano, de Hilario y de Ambrosio, de León el Grande y de Gregorio el Grande; pero, sobre todo, los de Agustín y de Jerónimo. El uno demuestra penetración admirable en el sentido de la palabra de Dios y una consumada habilidad en utilizarla para defender la verdad católica; el otro, por su conocimiento extraordinario de la Biblia y por sus magníficos trabajos sobre los Libros santos, ha sido honrado por la Iglesia con el título de Doctor Máximo.

Desde esta época hasta el siglo XI, aunque estas clases de estudios no fueron tan ardientemente cultivadas, ni tan fecundas en resultados como en las épocas precedentes, florecieron bastante, gracias, sobre todo, al celo de los sacerdotes. Éstos cuidaron de escoger lo mejor entre las obras que sus predecesores habían escrito sobre asunto tan importante, y de propagarlo después de haberlo arreglado hábilmente, y de enriquecerlo con el fruto de sus propios estudios. Así es como procedieron, entre otros, Isidoro de Sevilla, Beda y Alcuino. Otros glosaron los manuscritos sagrados, como Valafrido Estrabón y Anselmo de Laón, o trabajaron con nuevos cuidados para mantener la integridad de los textos, como lo hicieron Pedro Damiano y Lanfranco. En el siglo XII muchos emprendieron con gran fruto la explicación alegórica de la Sagrada Escritura. En este género San Bernardo sobresalió fácilmente entre todos los demás; sus sermones son un tejido casi continuo de textos de las divinas Letras.

Pero, nuevos y abundantes progresos se hicieron, gracias al método de los escolásticos. Estos, aunque se dedicaron a investigar el verdadero texto de la versión latina, como lo demuestran los "Correctorios bíblicos" que ellos publicaron, pusieron todavía más empeño y más cuidado en la interpretación y en la explicación de los Libros santos. Más sabia y claramente que antes distinguieron los diversos sentidos de las palabras sagradas, fijaron el valor de cada una en materia teológica, anotaron los diferentes capítulos de los libros y el asunto de los capítulos, investigaron el propósito de los escritores, explicaron la relación y conexión lógica de las ideas entre sí. De todo esto se ve cuánta luz llevaron a los pasajes obscuros. Además, sus libros, sean relativos a la Teología o dedicados a comentar la Sagrada Escritura, manifiestan una ciencia profunda, sacada de los Libros santos; y por este título, Santo Tomás se ha llevado entre todos ellos, la palma.

Ediciones de la Vulgata publicadas a iniciativa de Pío IV y de Clemente VIII

Pero, desde que Nuestro predecesor Clemente V creó en el Ateneo de Roma y en las más célebres universidades cátedras de lenguas orientales, con mayor cuidado empezaron los católicos a estudiar la Biblia, sobre el texto original y sobre la versión latina. Y cuando seguidamente la ciencia de los griegos renació entre nosotros, y cuando, sobre todo, apareció el arte nuevo de la imprenta, el cultivo de la Sagrada Escritura se extendió de un modo extraordinario. Es realmente asombroso en cuán corto espacio de tiempo los ejemplares de la Biblia, sobre todo de la Vulgata, multiplicados por la imprenta, inundaron, por decirlo así, todo el mundo: de tal modo eran estimados y venerados los volúmenes sagrados en aquel mismo tiempo, aunque los enemigos de la Iglesia calumnien y digan lo contrario.

No debe omitirse el recuerdo de aquel gran número de hombres doctos, pertenecientes, sobre todo, a las Ordenes religiosas, que desde el Concilio de Viena hasta el de Trento, trabajaron por la prosperidad de los estudios bíblicos. Estos, gracias a nuevos auxilios, a su vasta erudición y a su notable talento, no sólo acrecentaron las riquezas acumuladas por sus predecesores, sino que prepararon, en cierto modo, el camino que debían seguir los sabios del subsiguiente siglo que comenzó con el Concilio de Trento; durante el cual la época tan próspera de los Padres de la Iglesia pareció, hasta cierto punto, renacer. Nadie, en efecto, ignora —y Nos es grato recordarlo— que nuestros predecesores, desde Pío IV a Clemente VIII, ordenaron la publicación de aquellas notables ediciones de las versiones antiguas, a saber, de la Vulgata y de los Setenta. Estas salieron después a luz, de orden y con la autoridad de Sixto V y del mismo Clemente, y son, hoy día, de uso general. Se sabe que en esta misma época fueron diligentísimamente estampadas también otras versiones de la Biblia: las Biblias poliglotas de Amberes y de París, muy a propósito para la investigación del sentido exacto. Además no hay un solo libro de los dos Testamentos que no encontrara entonces un hábil intérprete; ni cuestión alguna de importancia relacionada con este asunto, que no ejercitara con fruto el ingenio de muchos críticos, entre los que no pocos, y especialmente los que estudiaron más a los Santos Padres, adquirieron un renombre notable. Ni jamás desde esta época ha faltado el celo a nuestros exegetas. Hombres preclaros han adquirido grandes méritos por sus estudios bíblicos y por sus defensas de la Sagrada Escritura contra los disparates del racionalismo, sacados de la filología y de las ciencias análogas, rechazándolos con argumentos del mismo género.

Todos los que sin preocupación examinen esta rápida reseña, nos concederán ciertamente que la Iglesia no ha carecido jamás de previsión para hacer correr justamente hacia sus hijos las fuentes saludables de la divina Escritura; que siempre ha conservado este auxilio, para cuya guarda ha sido puesta por Dios, y que lo ha fortificado por medio de toda suerte de estudios, de tal modo que no ha tenido jamás, ni tiene ahora, necesidad de ser estimulada en semejante tarea por los extraños.

IV. PARTE DOCTRINAL

Argumentos de los adversarios contra la Sagrada Escritura

El plan que nos hemos propuesto exige que os hablemos, Venerables Hermanos, de lo que parece mejor disponer para el buen régimen de estos estudios. Pero importa, ante todo, examinar qué hombres nos ponen obstáculos y a qué armas y procedimientos recurren para ello.

Antiguamente tuvimos que habérnoslas con los que, apoyándose en su juicio particular y repudiando las divinas tradiciones y el magisterio de la Iglesia, afirmaban que la Escritura era la única fuente de la revelación y el juez supremo de la fe. Ahora nuestros principales adversarios son los racionalistas, que hijos y herederos, por decirlo así, de aquéllos, y fundándose igualmente en su propia opinión, rechazan abiertamente aun los restos de fe cristiana aceptados por sus predecesores. Ellos, pues, niegan absolutamente toda revelación e inspiración; niegan la Escritura; proclaman que todos esos sagrados objetos no son sino invenciones y artificios de los hombres; y miran a los Libros santos, no como el relato fiel de acontecimientos reales, sino como fábulas ineptas y falsas historias. A sus ojos no han existido profecías ni oráculos divinos, sino predicciones forjadas después de haber ocurrido los acontecimientos, o bien presentimientos producidos por causas naturales; para ellos no hay milagros verdaderamente dignos de este nombre, manifestaciones de la omnipotencia divina, sino hechos admirables que no traspasan en modo alguno los límites de las fuerzas de la naturaleza, o más bien prestigios y mitos; y dicen que los Evangelios y los escritos de los Apóstoles no son de los autores a quienes se atribuyen.

Para sostener y aceptar tales errores portentosos, gracias a los que creen poder anonadar a la santa verdad de los Libros divinos,

invocan las decisiones de una nueva *ciencia libre;* pero estas decisiones son, por otra parte tan inciertas a los ojos de los mismos racionalistas que con frecuencia ellos las varían y completan en unos mismos puntos. Y mientras estos hombres juzgan y hablan de una manera tan impía respecto de Dios, de Cristo, del Evangelio y del resto de las Escrituras no faltan entre ellos otros que quieren ser considerados como teólogos cristianos y evangélicos y que debajo de este nombre honrosísimo ocultan toda la temeridad de un espíritu lleno de insolencias. A estos tales se junta, para tomar parte en sus designios y ayudarlos, otro grupo de hombres muy numeroso de los que cultivan otras ciencias, que son arrastrados a combatir la Biblia impulsados del mismo espíritu de hostilidad hacia las verdades reveladas. No sabríamos deplorar demasiado la extensión y la violencia que de día en día adquieren esas acometidas. Se dirigen contra hombres instruídos y serios, que pueden defenderse sin gran dificultad; pero se dirigen principalmente contra la multitud de ignorantes, sobre la que obran de mil maneras y con fijo método nuestros enemigos encarnizados. Por medio de libros, de opúsculos y de periódicos, propagan un veneno mortífero; en reuniones y conversaciones lo infiltran. Todo lo han invadido: poseen escuelas, arrancadas a la tutela de la Iglesia, y en ellas depravan miserablemente, hasta por medio de sátiras y burlas chocarreras, las inteligencias, aun tiernas y crédulas de los jóvenes, excitándolos al desprecio de la Sagrada Escritura.

Medios propuestos por el Santo Padre para combatir a esos adversarios

En todo esto hay, Venerables Hermanos, hartos motivos para excitar y animar el celo común de los Pastores; de tal modo que a esa ciencia nueva, a esa "ciencia de nombre falso",[25] se oponga la doctrina antigua y verdadera que la Iglesia ha recibido de Cristo por medio de los Apóstoles, y que en este combate tomen parte en todo el mundo hábiles defensores de la Sagrada Escritura.

Se debe cuidar ante todo que en los seminarios y en las universidades se expliquen las divinas Letras de aquella manera que exigen la importancia de esta enseñanza y las necesidades de estos tiempos. Por esta razón, ciertamente hay que emplear la mayor prudencia en la elección de los profesores; para este cometido importa, efectivamente, nombrar, no a personas vulgares, sino a los que se recomiendan por un grande amor y una larga práctica

[25] I *Tim.*, 6, 10.

de la Biblia, por una verdadera cultura científica y, en una palabra, por hallarse a la altura de su cargo. No requiere menos cuidado la tarea de elegir los que después han de ocupar el puesto de éstos. Será muy útil el que en todos aquellos puntos donde sea posible, se escoja, entre los discípulos que hayan recorrido de una manera satisfactoria el ciclo de los estudios teológicos, un número determinado al que se le dedique por un tiempo a trabajos más extensos y se le aplique a adquirir un conocimiento más perfecto de los Libros sagrados. Los maestros elegidos y formados de este modo han de emprender con confianza la tarea que se les ha impuesto, y para que la cumplan de una manera excelente, y a fin de que obtengan los frutos que son de esperar, queremos darles algunas instrucciones más extensas.

Al comienzo de los estudios deben cultivar la agudeza del ingenio de sus discípulos, de modo que formen y perfeccionen con diligencia su juicio crítico, para que resulte apto al mismo tiempo para entender el sentido de las sentencias de los Libros divinos y para defenderlos. Tal es el objeto del Tratado de la llamada *Introducción bíblica,* que suministra al discípulo el medio de demostrar concluyentemente la integridad y autenticidad de la Biblia, el de buscar y descubrir el verdadero sentido de sus pasajes, y el de desenmascarar y extirpar de raíz las interpretaciones sofísticas. Apenas hay necesidad de indicar cuán importante es discutir estos puntos desde el principio, con orden, científicamente y recurriendo a la Teología; pues todo el estudio de la Escritura se apoya en estas bases y se ilumina con estos resplandores.

Enseñanza de la Sagrada Escritura impartida por profesores calificados y conforme a determinados métodos

El profesor debe aplicarse con grandísimo cuidado a dar a conocer a fondo la parte más fecunda de esta ciencia que concierne a la interpretación, y a explicar a sus oyentes de qué modo podrán utilizar las riquezas de la palabra divina, con ventaja para la religión y la piedad. Ciertamente comprendemos que ni la extensión del asunto ni el tiempo de que se dispone, permiten recorrer en las escuelas todo el círculo de las Escrituras. Pero puesto que es necesario poseer un método seguro para dirigir con fruto la interpretación, el maestro prudente deberá evitar al mismo tiempo el defecto de los que de todos los libros, de pasada, ofrecen algo a gustar, y el defecto de aquellos otros que se detienen demasiado en un capítulo determinado de un solo libro. Si, en efecto, en la mayor parte de las escuelas no puede obtenerse el mismo resultado que en las academias superiores, en lo que

atañe a que algún libro sea explicado seguida y minuciosamente, cuando menos debe ponerse especial cuidado en que los pasajes escogidos para la interpretación sean tratados de un modo suficiente y completo; así los discípulos, atraídos e instruídos por esa como muestra perfecta de los Libros santos, leerán y gustarán el resto de la Biblia durante toda su vida.

El profesor, fiel a las prescripciones de aquéllos que nos precedieron, deberá emplear para los estudios la *versión Vulgata.* Esta es, en efecto, la que el Concilio de Trento [26] declaró auténtica y la que debe ser empleada "en las lecturas públicas, las discusiones, las predicaciones y las explicaciones"; es también la que recomienda la práctica cotidiana de la Iglesia. No queremos decir, sin embargo, que no haya necesidad de tener cuenta de las demás versiones que los cristianos de los primeros siglos estimaron y usaron y, sobre todo, los textos primitivos. Pues, aunque en lo que se refiere a la substancia resulta de la dicción de la Vulgata el sentido de los textos primitivos, hebreo y griego, no obstante, cuando alguna expresión ambigua o menos clara se encuentre en ella, "el recurso a la lengua primitiva" será, siguiendo el consejo de San Agustín,[27] utilísimo. Claro es que será preciso proceder con mucha circunspección en esta tarea; pues "el deber del comentador es indicar, no lo que él mismo piensa, sino lo que pensaba el autor cuyo texto explica".[28]

Cuando se haya examinado atentamente la lectura del pasaje, en donde fuere necesario, habrá llegado el momento de escudriñar y explicar su sentido. Nuestro primer consejo acerca de este punto es que se observen las prescripciones probadas que están en uso general respecto de la interpretación, con tanto más cuidado cuanto el ataque de nuestros adversarios es más pertinaz. Es preciso, pues, además de pesar con gran cuidado el valor de las palabras en sí mismas, la significación de su contexto, la similitud de los pasajes y otras cosas semejantes, aprovechar las aclaraciones extrínsecas de ciencias análogas, no empleando, sin embargo, más tiempo ni más solicitud en estas cuestiones que lo necesario para conocer a fondo los Libros divinos, para evitar que un conocimiento demasiado extenso y profundo de tales asuntos lleve al espíritu de la juventud estudiosa más turbación que provecho.

[26] Sess. 4, decr. de edit. et usu sacr. libr.
[27] *De doctr. christ.*, 3, 4.
[28] S. Hieron., *Ad Pammach.*

Estudio de la Sagrada Escritura según la fe, la interpretación de los Padres y las decisiones de la Iglesia

Practicando todo esto será posible utilizar de un modo seguro la divina Escritura en pro de asuntos teológicos. Pero respecto de esto se debe notar que a las otras causas de las dificultades que se presenten en la explicación de cualquier autor antiguo, hay que agregar algunas que con especialidad atañen a la interpretación de los Libros Sagrados. Como éstos son obra del Espíritu Santo, las palabras ocultan gran número de verdades que sobrepujan en mucho a la fuerza y a la penetración de la razón humana, esto es, los divinos misterios y otras muchas cosas que con ellos se relacionan. Su sentido es a veces más amplio y más velado de lo que parece indicar su letra y las reglas hermenéuticas; además, a su sentido literal se agregan otros significados que sirven unas veces para aclarar los dogmas y otras para dar reglas de conducta para la vida. Por eso no puede negarse que los Libros santos se hallan envueltos en cierta oscuridad religiosa, por lo cual nadie puede adelantarse hasta ellos sin guía que le muestre el camino. [29] Dios lo ha querido así (ésta es la opinión común de los Santos Padres), para que los hombres estudien con más deseo y cuidado, para que las verdades penosamente adquiridas se graben más profundamente en su corazón, y para que ellos entiendan, sobre todo, que Dios ha dado a la Iglesia las Escrituras y ellos han de recurrir a ella, como guía y maestra segura, en la lectura y explicación de las palabras divinas. Allí donde Dios ha puesto sus carismas, allí debe buscarse la verdad, y los hombres en quienes reside la sucesión de los Apóstoles, explican las Escrituras sin ningún peligro de error; San Ireneo [30] así lo enseñó. Esta es su doctrina y la doctrina de los demás Santos Padres que siguió el Concilio del Vaticano, [31] cuando renovando un decreto del Concilio de Trento sobre la interpretación de la palabra divina escrita, decidió que "en las cosas de la fe y las costumbres —que también pertenecen al edificio de la doctrina cristiana— se debe considerar como sentido exacto de la Sagrada Escritura, el que ha declarado y declara como tal nuestra santa Madre la Iglesia, a quien pertenece juzgar del sentido y de la interpretación de la Sagrada Escritura. No es, por tanto, permitido a nadie explicar la Escritura de una

[29] S. Hieron., *Ad Paulin. de stud. Script.*, cp. 53, 4.
[30] *Contra haer.*, 4, 26, 5.
[31] Sess., 3, cap. 2, de revel.; cfr., *Conc. Trid.* sess. 4, decr. de edit. et usu sacr. libr.

manera contraria a este sentido ni aun al consenso unánime de los Padres".

Por esta ley llena de prudencia, la Iglesia no detiene ni restringe las investigaciones de la ciencia bíblica, pero la mantiene libre de todo error y ayuda poderosamente a sus verdaderos progresos. Cada doctor, en efecto, ve abierto ante sí un vasto campo, en el que, siguiendo una dirección segura, su celo puede ejercitarse de un modo notable y con provecho para la Iglesia. Porque en lo que se refiere a los pasajes de la Biblia que esperan aún una explicación cierta y bien definida puede acontecer, gracias a un benévolo designio de la Providencia de Dios, que el juicio de la Iglesia puede llegar a ser maduro, por decirlo así, gracias a los estudios preparatorios de los sabios. Pero en lo que toca a puntos que ya han sido declarados, el doctor particular puede desempeñar un papel útil, sea explicándolos con más claridad y sencillamente a la muchedumbre de los fieles, sea desenvolviéndolos con más agudeza para los ilustrados o bien defendiéndolos con más fuerza contra los adversarios de la fe. El intérprete católico debe, pues, mirar como un deber importantísimo y sagrado explicar en el sentido declarado los textos de la Escritura, cuya significación haya sido determinada auténticamente, sea por los autores sagrados, a quienes guiaba la inspiración en el Espíritu Santo, como sucede en muchos pasajes del Nuevo Testamento, o bien por la Iglesia, asistida también por el mismo Espíritu Santo, "por medio de un juicio solemne o por su magisterio universal y ordinario"; [32] y ha de demostrar también con los argumentos de su ciencia que esta interpretación es la única que puede aprobarse según las leyes de una sana hermenéutica. Sobre los demás puntos debe seguir las analogías de la fe y tomar como suprema norma la doctrina católica, tal como está definida por la autoridad de la Iglesia; porque es el mismo Dios el autor de los Libros santos y de la doctrina que la Iglesia tiene en depósito, y no puede, por tanto, suceder que por legítima interpretación, sea hallado en ellos un sentido diferente, sea en lo que fuere, de ésta. De aquí resulta, de una manera evidente, que se debe rechazar, como insensata y falsa, toda explicación que ponga a los autores inspirados en contradicción entre sí o que sea opuesta a la enseñanza de la Iglesia.

El que profesa la Sagrada Escritura debe también merecer este elogio: que posea a fondo la teología y que conozca perfectamente los comentarios de los Santos Padres, de los doctores y de los mejores intérpretes. Esto lo inculca San Jerónimo [33] y sobre todo San Agus-

[32] *Conc. Vat.*, sess. 3, cap. 3, *de fide*.
[33] Ibíd. 6, 7.

tín, [34] que se queja con razón en estos términos: "Si toda ciencia, aunque poco importante y fácil de comprender, pide ser enseñada por un hombre docto, por un maestro, nada hay más orgullosamente temerario que el no querer conocer los Libros de los misterios divinos según la enseñanza de sus intérpretes." Tal ha sido también la opinión de los otros Santos Padres, que la han confirmado con su ejemplo. Pues "para llegar a entender las Escrituras divinas ellos no seguían su propio parecer, sino los escritos y la autoridad de sus predecesores, siendo cierto que éstos habían recibido, por sucesión de los Apóstoles, la regla para la inteligencia de los Libros Santos". [35]

El testimonio de los Santos Padres, empero, que "después de los Apóstoles, fueron, por decirlo así, los plantadores de la santa Iglesia, sus regadores, edificadores, pastores y criadores, y así la hicieron crecer", [36] tiene decisiva autoridad cuando todos ellos explican de una sola y única manera un texto bíblico que se refiere a la doctrina de la fe y a las costumbres; pues de su conformidad resulta claramente que, según la fe católica, dicha explicación ha sido recibida por tradición de los Apóstoles. La opinión de estos mismos Padres es también muy digna de ser tenida en mucha estima cuando tratan de estos asuntos como doctores y declarando su juicio particular; pues no solamente su ciencia de la doctrina revelada y sus conocimientos de muchas cosas útiles para entender los libros apostólicos les recomiendan de manera eminente, sino que Dios mismo derramó los auxilios de sus luces en estos hombres notabilísimos por la santidad de su vida y su amor a la verdad. Que el intérprete sepa, por tanto, que él debe seguir sus pasos con respeto y aprovecharse de sus trabajos mediante una elección inteligente.

No ha de creer, sin embargo, que tiene cerrado el camino y no puede, cuando haya motivo razonable para ello, ir más lejos en sus pesquisas y en sus explicaciones. Esto le es permitido, siempre que siga religiosamente el sabio precepto dado por San Agustín: [37] "no apartarse en nada del sentido literal y obvio, a no ser que alguna razón le impida ajustarse a él o le obligue a abandonarlo". Esta regla debe observarse con tanta más firmeza, cuanto en medio de un tan grande deseo de innovar y de tal libertad de opiniones, hay mayor peligro de engañarse. El intérprete de las Escrituras no descuide tampoco el sentido alegórico o analógico aplicado a ciertas

[34] Ad Honorat. de utilit. cred. 17, 35.
[35] Rufin. *Hist. eccles.* 2, 9.
[36] S. August., *Contra Iulian.* 2, 10, 37.
[37] *De Gen. ad litt.*, I, 8, c. 7, 13.

palabras por los Santos Padres, sobre todo cuando estos significados se deriven naturalmente del sentido literal y se apoyen en gran número de autoridades. La Iglesia, en efecto, ha recibido de los Apóstoles este método de interpretación, y lo ha aprobado con su ejemplo, como se ve en la Liturgia. No quiere decir esto que los Santos Padres hayan pretendido demostrar con él los dogmas de la fe, sino que han experimentado que era bueno para alimentar la virtud y la piedad.

La autoridad de los demás intérpretes católicos es, en verdad, menor; pero porque los estudios bíblicos han hecho en la Iglesia continuos progresos, es preciso dar a los comentarios de esos doctores el honor que les corresponde; pues se pueden tomar de sus trabajos muchos argumentos idóneos para rechazar los ataques y esclarecer los puntos difíciles. Pero lo que no conviene en modo alguno es que, ignorando o despreciando las excelentes obras que los nuestros nos dejaron en gran número, prefiera el intérprete los libros heterodoxos, y con inminente peligro de la sana doctrina, y muy frecuentemente en detrimento de la fe, busque en ellos la explicación de textos en que los católicos, con resultado excelente y desde hace mucho tiempo, han ejercitado su talento y multiplicado sus trabajos. Pues aunque, en efecto, los estudios de los heterodoxos, prudentemente utilizados, puedan a veces ayudar al intérprete católico, importa, no obstante, a éste recordar, fundado en muchísimos documentos de los escritores antiguos, [38] que el sentido no desfigurado de las santas Letras no se encuentra fuera de la Iglesia, y no puede ser definido por los que, privados de la verdadera fe, no llegan hasta la médula de las Escrituras, pero sí únicamente a desflorar su corteza. [39]

Necesidad reconocida de basar la teología en las divinas Escrituras

Es muy de desear y muy necesario, sobre todo, que el uso de la divina Escritura influya en toda la ciencia teológica y se convierta, por decirlo así, en su alma. Tal fué en todos los tiempos la doctrina de todos los Padres y de los teólogos más notables, y la que ellos apoyaron con su ejemplo; pues todos ellos procuran establecer y afirmar en primer lugar sobre los libros santos, las verdades que son objeto de la fe o las que de éstas se derivan, y de los mismos Libros sagrados y de la tradición divina se sirvieron para refutar las nuevas invenciones de los herejes, y para hallar la razón, la explicación y las relaciones de los dogmas católicos. Nada tiene esto de admirable

[38] Cfr. Clem. Alex., *Strom.* 7, 16; Orig. *De princ.* 4, 8; *in Levit., hom.* 4, 8; Tertul., *De praescr.* 15 sqq.; S. Hilar. *Pict., In Mat.* 13, 1.
[39] S. Greg. M. *Moral.* 20, 9 al 11.

para el que reflexione cuán insigne lugar ocupan los Libros divinos en las fuentes de la revelación; hasta tal punto que, sin el estudio y uso diario de aquéllos, no podría la teología ser tratada de una manera conveniente y digna de tan elevada ciencia. Justo es, indudablemente, que en las universidades y seminarios los jóvenes se ejerciten, sobre todo, de tal modo que adquieran la inteligencia y la ciencia de los dogmas, partiendo de los artículos de fe antes demostrados y deduciendo sus consecuencias según las reglas de una filosofía experimentada y sólida. No obstante, el teólogo profundo e instruído no debe descuidar el fundar la propia demostración de los dogmas en la autoridad de la Biblia. "Porque la teología no toma sus argumentos de las demás ciencias, sino inmediatamente de Dios por la revelación. Por tanto, nada recibe de esas ciencias como si le fueran superiores, y sí las emplea como a sus inferiores y servidoras." Este es el método de cultivar la ciencia sagrada indicado y recomendado por el Príncipe de los teólogos, Santo Tomás de Aquino, [40] el cual, por tener bien conocida la índole de la teología cristiana, enseñó, además, cómo el teólogo puede defender sus principios de cualquiera que los asalte, a saber, "argumentando si el adversario concede algunas verdades que nos han sido dadas por la revelación; cómo por virtud de la autoridad de la Sagrada Escritura, nosotros discutimos contra los herejes y por medio de un artículo de la fe contra los que niegan otro. Pero si el adversario nada cree de lo que está revelado por Dios, ya no hay medio de demostrarle la verdad de los artículos de la fe con razonamientos positivos; sólo es posible destruir los suyos, si él alega algunos contra la fe". [41]

Debemos, pues, cuidar, que los jóvenes emprendan los estudios bíblicos con la preparación y la instrucción convenientes, para que no frustren nuestras legítimas esperanzas, ni, lo que sería más grave, corran inadvertidamente el peligro de caer en el error, engañados por las falacias de los racionalistas y por el fantasma de una erudición aparatosa. Por ellos estarán perfectamente apercibidos a la lucha si ajustándose el método que Nos mismos les hemos enseñado y prescripto, cultivaren religiosamente y con profundidad el estudio de la filosofía y de la teología, teniendo por guía al mismo Santo Tomás. De este modo no irán fuera del camino y harán grandes y seguros progresos, tanto en las ciencias bíblicas como en la parte de la teología llamada *positiva*.

Haber demostrado, explicado e ilustrado la doctrina católica, con una interpretación legítima y sabia de la Biblia sagrada, es mucho,

[40] *Summa Theol.*, p. 1, q. I, a. 5 ad 2.
[41] *Summa Theol.*, p. 1, q. I, 2, 8.

ciertamente; resta, sin embargo, otro punto, tan importante como difícil: demostrar solidísimamente la autoridad completa de las Escrituras. Este objeto no podrá conseguirse plena y enteramente sino por el magisterio propio y siempre subsistente de la Iglesia; ésta "por sí misma, y a causa de su admirable difusión, de su eminente santidad, de su fecundidad inagotable en toda suerte de bienes, de su unidad católica, de su estabilidad invencible, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y una prueba irrefragable de su divina misión". [42] Pero ya que este divino e inefable magisterio de la Iglesia se apoya también en la autoridad de la sagrada Escritura, es preciso afirmar y reivindicar la autoridad de ésta, al menos la humana, en primer lugar. Desde luego por estos libros, como testimonios los más fidedignos de la antigüedad, la divinidad y la misión de Jesucristo, la institución de la jerarquía de la Iglesia, la primacía conferida a Pedro y a sus sucesores, serán puestas de manifiesto y seguramente establecidas. A este fin será muy conveniente que muchos de los que han recibido las Ordenes sagradas estén bien dispuestos a combatir sobre este punto por la fe y rechazar los ataques del enemigo, revestidos sobre todo de la armadura de Dios, según el consejo del Apóstol, [43] pero también habituados a los combates y a las nuevas armas empleadas por sus adversarios. Este es uno de los deberes de los sacerdotes, y San Crisóstomo [44] lo declara en términos magníficos: "Es preciso, dice, emplear gran celo, a fin de que la palabra de Cristo habite con abundancia entre nosotros; [45] no debemos, pues, estar prontos para un sólo género de combate; variada en la guerra y muchos los enemigos; éstos no emplean todos una misma arma ni de una manera igual intentan luchar contra nosotros. Hay por tanto, necesidad que aquel que debe medirse con todos, conozca las maquinaciones y los procedimientos de todos, que maneje las flechas y la honda, que sea tribuno y jefe de cohorte, general y soldado, infante y caballero, apto para luchar en el mar y para derribar murallas. Porque si el defensor no conoce todos los modos de combatir, el diablo sabe hacer entrar a sus raptores por un solo punto, en el caso de que uno solo se quede sin guarda, y arrebatar las ovejas." Hemos mencionado más arriba las astucias de los enemigos, y los múltiples artificios que emplean en el ataque; indiquemos ahora los medios que deben utilizarse para la defensa.

[42] *Conc. Vatic.* Sess. 3, cap. 3 *de fide.*
[43] *Eph.* 6, 13 sqq.
[44] *De Sacerd.* 4, 4.
[45] Cfr. *Col.* 3, 16.

Necesidad de estudiar las lenguas antiguas y orientales.

Uno de ellos es, en primer término, el estudio de las antiguas letras orientales, y al mismo tiempo el de la ciencia que se llama crítica. Estos dos géneros de conocimientos son hoy día muy apreciados y estimados; por tanto el clero que los posea con más o menos extensión, según el país en que se halle y los hombres con quienes esté en relación, podrá mejor mantener su dignidad y cumplir con los deberes de su cargo; pues el ministro de Dios debe "hacerse todo para todos", [46] "pronto a satisfacer a todo aquel que le pida la razón de la esperanza que tiene en sí mismo. [47] Es, pues, necesario a los profesores de la Sagrada Escritura y conviene a los teólogos conocer las lenguas en que los libros canónicos fueron primitivamente escritos por los autores sagrados; será también utilísimo que las cultiven los alumnos de la Iglesia sobre todo aquellos que aspiran a los grados académicos de teología. Debe asimismo tenerse cuidado en establecer en todos los seminarios y academias, como ya se ha hecho con razón en muchos de ellos, cátedras donde se enseñen las lenguas antiguas, sobre todo las semíticas y las disciplinas conexas. Estos cursos se dedicarán especialmente a los llamados a profesar las sagradas Letras.

La ciencia crítica

Importa igualmente, por la misma razón, que estos mismos se instruyan y ejerciten más que los otros en la ciencia de la verdadera crítica. Equivocadamente y con gran daño de la Religión, ha aparecido un sistema artificioso que se adorna con el nombre respetable de Crítica superior. Según este sistema el origen, la integridad y autoridad de todo libro se derivan solamente, como sus discípulos dicen, de sus caracteres intrínsecos. Por el contrario, es evidente que cuando se trata de una cuestión histórica, como es el origen y conservación de una obra cualquiera, los testimonios históricos tienen más valor que todos los demás, y son, por tanto, los que es necesario buscar y examinar con cuidado. En cuanto a los caracteres intrínsecos, éstos son la mayor parte de las veces de mucho menor importancia; de tal suerte que no pueden ser invocados en favor de la tesis sino para confirmarla en cierto modo. De lo contrario resultan graves inconvenientes. Pues por eso los enemigos de la Religión tendrán más confianza para atacar y batir en brecha la autenticidad de los Libros sagrados; este

[46] I *Cor.* 9, 22.
[47] I *Petr.* 3, 15.

género de crítica superior que hoy se exalta, conducirá en definitiva al resultado de que cada uno en la interpretación se atenga a sus gustos y a sus prejuicios. De este modo no se hallará la luz buscada para las Escrituras, y ninguna ventaja sacará la ciencia; pero se manifestará con evidencia aquel carácter del error que consiste en la diversidad y disentimiento de las opiniones, como lo está demostrando ya la conducta de los caudillos de esta nueva ciencia. Y, como la mayor parte de ellos están imbuídos en las máximas del racionalismo y de una vana filosofía, no temerán borrar de los sagrados Libros las profecías, los milagros y todos los demás hechos que traspasen el orden natural.

Las ciencias naturales y físicas

El intérprete deberá luchar en segundo lugar con aquellos que, abusando de su conocimiento de las ciencias físicas, siguen paso a paso a los autores sagrados, para demostrar la ignorancia de éstos en tales cosas y vituperar los mismos escritos. Como estas imputaciones atañen a objetos sensibles, llegan a ser tanto más peligrosas cuanto se esparcen en la multitud, sobre todo entre la juventud dedicada a las letras, la cual, desde el momento en que haya perdido sobre algún punto el respeto a la revelación divina, no tardará en perder la fe en todos los demás. Porque es muy cierto que tanto como las ciencias naturales son propias para manifestar la gloria del sumo Artífice, grabada en las criaturas, cuando son convenientemente enseñadas, tanto son bastante para arrancar del alma los principios de la sana filosofía y de corromper las costumbres cuando se infiltran con dañadas intenciones en las jóvenes inteligencias. El conocimiento de las ciencias naturales será, por tanto, para aquel que enseñe la santa Escritura una ayuda eficaz para descubrir y refutar más fácilmente también los sofismas de esta clase dirigidos contra los Libros divinos.

Seguramente no puede existir ningún desacuerdo real entre la Teología y la Física cuando ambas se mantengan en sus límites y cuiden, según la frase de San Agustín,[48] "de no afirmar nada al azar y de no hacer pasar lo desconocido por lo conocido". Pero si ocurriese discrepancia sobre un punto, ¿qué debe hacer el teólogo? Seguir la regla sumariamente indicada por el mismo doctor:[49] "En cuanto a todo aquello que nuestros adversarios pueden demostrarnos de la naturaleza, apoyándose en verdaderas pruebas, probémosles que esto no es contrario a nuestras Letras. Mas en

[48] *In Gen. op. imperf.*, 9, 30.
[49] *De Gen. ad litt.*, I, 21, 41.

cuanto a lo que expongan como cierto en cualquier obra suya y que invoquen como en contradicción con nuestras Letras, es decir, con la fe católica, demostrémoles en cuanto sea posible, o creamos sin dudar de ningún modo, que son falsísimas sus afirmaciones." Para penetrarnos bien de la justicia de esta regla consideremos primero que los escritores sagrados, o más exactamente "el espíritu de Dios que hablaba por su boca, no quiso enseñar a los hombres esto (a saber, las verdades concernientes a la constitución íntima de los objetos visibles), porque esto no había de servirles de nada para su salvación".[50]

Así es que estos autores, sin dedicarse a investigaciones profundas de la naturaleza, describen algunas veces los objetos y hablan de ellos o por una especie de metáfora, o como lo exigía el lenguaje vulgar de aquella época, y así se hace todavía hoy sobre muchos puntos en la vida diaria, aun entre los hombres más sabios. Mas como en el lenguaje vulgar se designan primero y por la palabra propia los objetos que caen bajo los sentidos, de manera semejante el escritor sagrado (y el Doctor Angélico nos lo advierte) "consideró las cosas sensibles",[51] es decir, aquellas que Dios mismo, hablando de los hombres, indicó, siguiendo la costumbre de los hombres, para ser entendido de ellos.

Pero de que sea preciso defender vigorosamente la Sagrada Escritura, no se infiere que sea necesario conservar igualmente todos los sentidos que cada uno de los Padres o de los intérpretes que les han sucedido han empleado para explicar estas mismas Escrituras. Aquéllos, dadas las opiniones corrientes en su época, al explicar los lugares en que se trata de cosas físicas, tal vez no han juzgado siempre tan conforme a la verdad, que no hayan expuesto opiniones que en la actualidad ya no son aprobadas. Es preciso distinguir con cuidado en sus explicaciones aquello que dan como concerniente a la fe o como ligado a ella, y aquello que firman de común acuerdo. Porque "en lo que no es de necesidad de fe, los Santos han podido tener pareceres diferentes lo mismo que nosotros"; tal es la doctrina de Santo Tomás.[52] Éste, en otro pasaje,[53] se expresa con mucha sabiduría en estos términos: "En lo que concierne a las opiniones que los filósofos han profesado comúnmente y que no son contrarias a nuestra fe, me parece más seguro no afirmarlas como dogmas de fe, aunque algunas veces sean introducidas en nombre de aquellos filósofos, ni designarlas como contrarias a la

[50] S. August., *De Gen. ad litt.*, 2, 9, 20.
[51] *Summa theol.*, p. 1, q. 70, a. 1 ad 3.
[52] *In Sent.*, 2, p. I, a. 3.
[53] Opusc. X.

fe, para no facilitar a los sabios de este mundo ocasión de despreciar la doctrina de la fe." Por otra parte, aunque el intérprete debe demostrar que lo que los naturalistas dan como cierto y apoyado en firmes argumentos no contradice en nada la Escritura bien explicada, no debe olvidar que a veces acaeció que unas conclusiones, dadas también como ciertas, han sido después puestas en duda y dejadas a un lado. Que si los físicos, franqueando en sus escritos los límites de su disciplina, avanzan por el terreno de la filosofía sembrando opiniones erróneas, el intérprete, como quiera que es teólogo, debe remitirlas a los filósofos para refutarlas.

Las ciencias históricas

Estos principios pueden aplicarse a las ciencias análogas, y principalmente a la Historia. Es lamentable que muchos de los que exploran a fondo y sacan a luz los monumentos de la antigüedad, las costumbres y las instituciones de los pueblos, y testimonios semejantes, entregándose con este motivo a grandes trabajos, tengan frecuentemente por fin encontrar la mancha de un error en los Libros santos, a fin de dañar y quebrantar completamente la autoridad de los mismos. Algunos obran así con disposiciones verdaderamente hostiles y juzgan de una manera no imparcial. Tienen tanta confianza en los libros profanos y en los documentos del tiempo pasado, que los invocan como si no pudiese existir en ellos ni siquiera sospecha de error, mientras niegan igual crédito a los Libros de la Escritura Sagrada, a la menor, a la más vana apariencia de inexactitud, sin ninguna discusión previa. A la verdad, es posible que los copistas al transcribir los códices no hayan reproducido ciertos pasajes de una manera enteramente exacta. Pero este juicio no se debe fallar sino después de minuciosa indagatoria ni se le debe admitir fácilmente, a excepción de los puntos en los cuales se haya convenientemente probado. Puede ocurrir también que el verdadero sentido de un pasaje continúe dudoso; para determinarlo, las mejores reglas de la interpretación serán de gran auxilio; pero sería totalmente ilícito ya el limitar la inspiración a algunas partes de la Escritura, ya el conceder que el autor sagrado se haya engañado. Porque no se puede tolerar el método de aquellos que se libran de estas dificultades no vacilando en conceder que la inspiración divina se extiende a las verdades que conciernen a la fe y las costumbres y nada más, pensando equivocadamente que cuando se trata de la verdad de los pasajes no es preciso buscar principalmente lo que ha dicho Dios, sino examinar más bien el motivo por el cual lo ha dicho.

Inspiración divina de las Sagradas Escrituras. Los libros santos no pueden contener errores, puesto que son obra del Espíritu Santo

De hecho todos los libros íntegros que la Iglesia reconoce como sagrados y canónicos, en todas sus partes han sido escritos por inspiración del Espíritu Santo. Tan lejos está de todo error la inspiración divina, que no sólo excluye por sí misma todo error, sino que lo excluye y repudia tan necesariamente, como necesariamente no puede Dios, soberana Verdad, ser autor de ningún error.

Tal es la antigua y constante creencia de la Iglesia, definida solemnemente por los Concilios de Florencia y de Trento, y confirmada por fin y más expresamente expuesta en el Concilio Vaticano,[54] que dió este decreto absoluto: "Los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento, con todas sus partes, tales como están enumerados por el decreto del mismo Concilio (de Trento) y tales como están contenidos en la antigua edición Vulgata latina, deben ser tenidos como sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque, escritos por la sola ciencia humana, hayan sido aprobados después por su autoridad, ni solamente porque encierren la revelación sin error, sino porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen por autor a Dios." Es enteramente inútil, pues, decir que el Espíritu Santo se haya valido de los hombres como instrumentos para escribir, de modo que algún error pudiera escaparse, no seguramente al primer autor, sino a los escritores inspirados. Pues Él mismo los excitó y movió con virtud sobrenatural a escribir y Él mismo les asistió mientras escribían, de tal manera que ellos concebían exactamente, querían relatar fielmente y expresaban a propósito con verdad infalible todo y solamente lo que Él les ordenaba escribir. De otro modo no sería Él autor de toda la Sagrada Escritura. Esta doctrina tuvieron siempre los Santos Padres por verdadera. "Por tanto —dice San Agustín—, [55] puesto que aquéllos han escrito lo que el Espíritu Santo les ha mostrado y les ha sugerido, no debe decirse que no lo ha escrito Él mismo; pues los miembros han ejecutado lo que conocieron, dictando la cabeza." San Gregorio el Grande[56] se expresa en estos términos: "Es bien superfluo preguntar quién ha escrito estos libros, puesto que se cree firmemente que su autor es el Espíritu Santo. Ha escrito, en efecto, quien ha dictado lo que era preciso escribir; ha escrito quien ha inspirado la obra." Dedúcese de esto que aquellos que piensan que en los pasajes autén-

[54] Sess. 3, c. 2, *de revel.*
[55] *De consensu Evangel.*, 1. I, c. 35.
[56] *Præf. in Job*, n. 2.

ticos de los Libros santos puede encerrarse alguna idea falsa, seguramente pervierten la noción católica de la inspiración divina o hacen al mismo Dios autor de un error. Todos los Padres y todos los doctores han estado tan firmemente persuadidos de que las Letras divinas, tales como nos han sido entregadas por los escritores sagrados, están exentas enteramente de todo error, que se han aplicado con mucha ingeniosidad y religiosamente a concordar entre sí y a conciliar no pocos pasajes que parecen presentar alguna contradicción o alguna divergencia (y éstos son casi los mismos que en nombre de la ciencia nueva se nos oponen hoy); y los mismos Padres y doctores profesaban unánimes que estos libros, en su conjunto y en sus partes, son de igual inspiración divina, y que Dios mismo que ha hablado por los autores sagrados no ha podido enunciar nada opuesto a la verdad. Se deben aplicar aquí de una manera general las palabras que el mismo San Agustín [57] escribía a San Jerónimo: "Lo confieso a tu caridad: he aprendido a conceder a los únicos libros de las Escrituras que se llaman ya canónicos, tal reverencia y tal honor, que creo muy firmemente que ninguno de sus autores ha cometido un error al escribirlos. Y si yo encontrare en estas Letras algún pasaje que me parezca contrario a la verdad, no vacilaré en afirmar, o que el manuscrito es defectuoso, o que el intérprete no ha seguido exactamente el texto o que yo no entiendo bien."

Pero luchar plena y perfectamente, valiéndose de todo el aparato de las ciencias más importantes, en pro de la santidad de la Biblia es mucho más, seguramente, de lo que es justo esperar de la sola erudición de los intérpretes y teólogos. Es, por tanto, de desear que a este mismo fin conspiren y unan sus esfuerzos aquellos católicos que hayan adquirido alguna autoridad y renombre en las ciencias extrañas. Si talentos tan insignes no han faltado jamás a la Iglesia, gracias a un beneficio de Dios, seguramente no le faltarán tampoco ahora; ¡ojalá este número vaya siempre creciendo para el apoyo de la fe! Pues creemos que es de la mayor importancia que la verdad encuentre defensores que, en cuanto al número y a la fuerza sobrepujen a los adversarios, y nada es tan propio para persuadir a la multitud a que acepte la verdad como el ver a hombres de profundos conocimientos científicos abrazarla libremente. Además, el odio de nuestros detractores se desvanecerá fácilmente, o al menos no se atreverán ya a afirmar con tanta petulancia que la fe es enemiga de la ciencia, cuando ellos vean a hombres que sobresalen por la gloria de sus conocimientos, rendir a esta fe el mayor honor y tener hacia ella un vivo respeto.

[57] Ep. 82, I, y frecuentemente en otros lugares.

Puesto que pueden tanto para la Religión aquellos a quienes la Providencia ha dado liberalmente, junto con la gracia de profesar la fe católica, un feliz talento, es preciso que, en medio del cultivo vivísimo de las ciencias que se refieren en alguna manera a la fe, cada uno de ellos elija un grupo de estudios apropiados a su inteligencia, a fin de sobresalir luego en ellos y rechazar no sin gloria los dardos dirigidos contra las Santas Escrituras por la ciencia impía.

Nos es grato alabar aquí convenientemente la conducta de ciertos católicos, quienes a fin de facilitar a los sabios el entregarse a tales estudios y hacerlos progresar con toda clase de medios auxiliares forman asociaciones y suministran generosamente sumas abundantes. Este es un empleo de la fortuna desde luego excelente y muy apropiado a las necesidades de la época. En efecto, cuanto menos socorros del Estado pueden esperar los católicos para sus estudios, más conviene que la liberalidad privada se muestre pronta y abundante; así aquellos a los cuales Dios ha dado riquezas, las consagren a la conservación del tesoro de la verdad revelada.

En caso de contradicción aparente recurrir a los teólogos para hallar la explicación debida

Mas para que tales trabajos aprovechen verdaderamente a las ciencias bíblicas, los hombres doctos deben apoyarse, como en principios, en las reglas que hemos indicado arriba. Deben retener fielmente que Dios, Creador y Señor de todas las cosas, es al mismo tiempo el autor de las Escrituras; nada, por tanto, puede deducirse de la naturaleza, nada de los monumentos de la Historia que esté realmente en desacuerdo con las Escrituras. Si parece haber alguna contradicción en algún punto, es preciso procurar hacerla desaparecer, ora recurriendo al sabio juicio de los teólogos y de los intérpretes para aprender cuál es el sentido verdadero o verosímil del pasaje de la Escritura que se discute, ora pesando con cuidado los argumentos que a él se oponen. Y no se debe retroceder ni aun cuando todavía quede alguna apariencia de verdad en la opinión contraria; pues, como lo verdadero no puede en manera alguna contradecir a lo verdadero, se debe estar cierto de que se ha deslizado un error, o en la interpretación de las palabras sagradas, o en otra parte de la discusión; pero si no se conoce claramente ninguna de estas dos faltas, hay que suspender la sentencia. Porque durante largo tiempo se han levantado en montón contra las Escrituras innumerables objeciones sacadas de todas las ciencias y se han desvanecido después enteramente por no tener valor alguno. Del mismo modo, en el curso de la interpretación

se han propuesto muchas explicaciones a ciertos pasajes de la Escritura no concernientes a la fe ni a las costumbres, que un estudio más profundo ha hecho luego ver de una manera más justa; porque el tiempo destruye las opiniones y las invenciones nuevas, pero "la verdad permanece y conserva su vigor eternamente".[58] Por esta razón, como nadie puede lisonjearse de entender rectamente toda la Escritura, a propósito de la cual San Agustín[59] decía de sí mismo que ignoraba más que sabía; cuando alguno encuentre en ella pasajes demasiado difíciles para podérselos explicar, tenga la prudencia y la moderación que el citado doctor exige: "Vale más —dice— estar cargado de signos desconocidos pero útiles, que envolver la cabeza, al interpretarlos inútilmente, en los lazos del error",[60] "después de haber sacudido el yugo de la sumisión".

Si los hombres que profesan estas ciencias auxiliares siguen debida y respetuosamente nuestros consejos y nuestras órdenes, si en sus escritos y en sus enseñanzas emplean el fruto de sus estudios en repartir a los enemigos de la verdad y preservar a los jóvenes de la pérdida de la fe, entonces será cuando puedan gloriarse de servir verdaderamente a las sagradas Letras y suministrar a la Religión católica un apoyo tal como la Iglesia tiene derecho a esperar de la piedad y la ciencia de sus hijos.

V. CONCLUSION

He aquí, Venerables Hermanos, las advertencias y los preceptos que, auxiliado por Dios, hemos creído a propósito daros en esta ocasión relativamente al estudio de la Sagrada Escritura. A vosotros toca ahora velar para que sean observados con el conveniente respeto, de suerte tal que se manifieste más y más el reconocimiento que debemos a Dios por haber comunicado al género humano las palabras de su sabiduría, y a fin de que este estudio produzca al mismo tiempo los frutos abundantes que deseamos, sobre todo en interés de la juventud dedicada al sagrado Ministerio, juventud que es nuestro constante desvelo y la esperanza de la Iglesia. Emplead con ardor vuestra autoridad y multiplicad vuestras exhortaciones a fin de que los estudios bíblicos sean honrados y florezcan en los seminarios y universidades que dependen de vuestra jurisdicción. Que florezcan pura y felizmente según la dirección de la Iglesia, según las saludables enseñanzas y los ejemplos de los

58 3 *Esd.*, 4, 38.
59 *Ad Ianuar.*, ep. 55, 21.
60 *De doctr. chr.*, 3, 9, 18.

Santos Padres, siguiendo la costumbre de nuestros antepasados; que hagan en el transcurso del tiempo tales progresos, que sean verdaderamente el baluarte y la gloria de la verdad católica, don divino para la salvación eterna de los pueblos.

Por último, advertimos con amor paternal a todos los discípulos y a todos los Ministros de la Iglesia que se acerquen a las sagradas Letras con sumo afecto de respeto y piedad, porque su inteligencia no puede abrirse, como es necesario, de una manera saludable, si no echan fuera la arrogancia de la ciencia terrenal, y si no despiertan en sí un celo santo de esa sabiduría que viene de lo alto. Una vez iniciados en esta ciencia, alumbrados y robustecidos por ella, su espíritu tendrá un poder extraordinario hasta para conocer y evitar los errores de la ciencia humana, cosechar sus frutos sólidos y enderezarlos a los intereses eternos. El alma se inflamará de este modo con mayor ardor y aspirará con mayor vehemencia al bien de la virtud y del amor divinos. "¡Dichosos los que escudriñan sus testimonios y le buscan con todo su corazón!" [61]

Y ahora Nos, apoyados en la esperanza del divino socorro y llenos de confianza en vuestro celo pastoral, os concedemos, con la mayor complacencia en Dios, como prenda de los favores celestes y en testimonio de Nuestra particular benevolencia, la bendición apostólica a todos vosotros, a todo el clero y al pueblo que os está confiado.

Dado en Roma junto a San Pedro el 18 de noviembre del año 1893, décimosexto de Nuestro Pontificado.

León XIII, Papa.

61 *Ps.*, 118, 2.

4) El Decreto "Lamentabili", Syllabus de errores condenados por la S. Congregación de la Inquisición, 3 de julio, 1907.

Con resultados verdaderamente lamentables, nuestra edad, intolerante con todo freno en sus investigaciones de las últimas causas de las cosas, no poco frecuentemente sigue lo que es nuevo de tal modo que rechaza el legado de la raza humana, y cae así en el más penoso de los errores. Estos errores serán más perniciosos cuando afectan a las disciplinas sagradas, a la interpretación de las Sagradas Escrituras, a los misterios principales de la fe. Es de deplorar grandemente que entre los católicos se encuentren no pocos escritores que, cruzando los límites fijados por los Padres y por la misma Iglesia, buscan, con el pretexto de inteligencia superior y en nombre de consideraciones históricas, el progreso de los dogmas, que es en realidad la corrupción de los mismos.

Pero para que errores de esta clase, que día a día se difunden entre los fieles, no arraiguen en sus mentes y corrompan la pureza de la fe, ha sido del agrado de Su Santidad Pío X, por Divina Providencia Papa, que los principales de ellos sean anotados y condenados por medio de esta Santa Romana y Universal Inquisición.

Por tanto, después de una investigación diligente y después de haber oído la opinión de los Reverendos Consultores, los Eminentísimos y Reverendísimos Señores Cardenales, inquisidores generales en materias de fe y de moral, decidieron que *las siguientes proposiciones deben ser condenadas y proscritas, como quedan por este Decreto general condenadas y proscritas:*

1. La ley eclesiástica, que prescribe que los libros referentes a las Divinas Escrituras están sujetos a censura previa, no se extiende a los críticos o estudiosos de la exégesis científica del Antiguo y del Nuevo Testamento.

2. La interpretación que da la Iglesia acerca de los Libros Sagrados no debe ser en realidad condenada, pero está sujeta al juicio más exacto y a la corrección de los exegetas.

3. De los juicios eclesiásticos y censuras pasadas en contra de la exégesis libre y más científica *(cultiorem)*, puede deducirse que la fe propuesta por la Iglesia contradice a la historia y que los dogmas católicos no pueden conciliarse con los verdaderos orígenes de la religión cristiana.

4. El magisterio de la Iglesia no puede, aun por medio de definiciones dogmáticas, determinar el sentido genuino de las Escrituras Sagradas.

5. Ya que en el depósito de la fe están contenidas sólo las verdades reveladas, bajo ningún respecto corresponde a la Iglesia juzgar lo referente a las afirmaciones de las ciencias humanas.

6. Al definir verdades, la Iglesia discente *(discens)* y la Iglesia docente *(docens)* colaboran de tal modo que sólo compete a la Iglesia *docente* sancionar las opiniones de la Iglesia *discente.*

7. La Iglesia, cuando proscribe errores, no puede exigir de los fieles asentimiento interno, en virtud del cual los juicios promulgados por ella sean aceptados.

8. Los que tratan como si no tuvieran importancia las condenaciones dadas por la Sagrada Congregación del Índice o por las otras Congregaciones Romanas, están libres de toda culpa.

9. Los que creen que Dios es realmente el autor de las Sagradas Escrituras demuestran excesiva simplicidad o ignorancia.

10. La inspiración de los Libros del Antiguo Testamento consiste en que los escritores israelitas han trasmitido las doctrinas religiosas bajo un aspecto peculiar poco conocido o desconocido del todo para los gentiles.

11. La inspiración divina no debe extenderse tanto a todas las Sagradas Escrituras que haga sus partes, en conjunto o en particular, inmunes de error.

12. El exegeta, si desea aplicarse útilmente a los estudios bíblicos, debe ante todo dejar de lado todas las opiniones preconcebidas referentes al origen sobrenatural de las Sagradas Escrituras, e interpretar éstas sólo como documentos meramente humanos.

13. Los mismos evangelistas y los cristianos de la segunda y tercera generación ordenaron *(digesserunt)* artificialmente las parábolas evangélicas, y de este modo dieron una explicación del escaso fruto de la predicación de Cristo entre los judíos.

14. En muchas narraciones los evangelistas relataban no tanto cosas verdaderas como cosas que, aun siendo falsas, las consideraban de más provecho para sus lectores.

15. Los evangelios hasta la época en que se definió y constituyó el canon fueron aumentados con agregados y correcciones; por lo tanto en ellos quedó sólo un vestigio débil e incierto de la doctrina de Cristo.

16. Las narraciones de Juan no son historia propiamente tal, sino contemplación mística del Evangelio; los discursos contenidos en su Evangelio son meditaciones teológicas, desprovistas de verdad histórica referente al misterio de la salvación.

17. El cuarto evangelio exageró los milagros no sólo con el fin de que lo maravilloso resaltara, sino también con el de que se hiciera más apropiado para significar la labor y la gloria del Verbo Encarnado.

18. Juan reclama para sí la cualidad de testigo con relación a Cristo; pero en realidad es sólo un distinguido testigo de la vida cristiana, o de la vida de Cristo en la Iglesia a fines del siglo I.

19. Los exegetas heterodoxos han expresado el verdadero sentido de las Escrituras más fielmente que los exegetas católicos.

20. La revelación no sería nada más que la conciencia adquirida por el hombre de su relación con Dios.

21. La revelación que constituye el objeto de la fe católica no se terminó con los Apóstoles.

22. Los dogmas que la Iglesia da como revelados no son verdades que han venido del cielo, sino una interpretación de hechos religiosos que la mente humana adquirió con laborioso esfuerzo.

23. La oposición puede existir y actualmente existe entre los hechos narrados en las Escrituras y los dogmas de la Iglesia que descansan sobre aquéllos, de modo que el crítico puede rechazar como falsos hechos que la Iglesia sostiene como muy ciertos.

24. El exegeta no debe ser reprendido por formar premisas de las cuales se deduce que los dogmas son históricamente falsos o dudosos, siempre que no niegue directamente los dogmas mismos.

25. El asentimiento de fe descansa últimamente en un conjunto de probabilidades.

26. Los dogmas de fe deben aceptarse sólo de acuerdo con su sentido práctico, es decir, como normas preceptivas de conducta, pero no como normas de creencia.

27. La divinidad de Jesucristo no está probada por los Evangelios; pero es un dogma que la conciencia cristiana ha deducido de la noción del Mesías.

28. Jesús, mientras ejercía su ministerio, no habló con el objeto de enseñar que Él era el Mesías, ni tampoco sus milagros tendían a probar esto.

29. Es lícito creer que el Cristo de la historia es muy inferior al Cristo, objeto de fe.

30. En todos los textos evangélicos la denominación *Hijo de Dios* es equivalente sólo a la de Mesías, y no significa en absoluto que Cristo es el verdadero y natural hijo de Dios.

31. La doctrina referente a Cristo enseñada por Pablo, Juan y los Concilios de Nicea, Efeso y Calcedonia, no es la que Jesús enseñó, sino la que la conciencia cristiana concibió respecto a Jesús.

32. No es posible conciliar el sentido natural de los textos del Evangelio con el sentido enseñado por nuestros teólogos respecto a la conciencia y al conocimiento infalible de Cristo.

33. Es evidente para todos los que no están guiados por opiniones preconcebidas que o Jesús profesó un error referente a la llegada inmediata del Mesías, o que la mayor parte de su doctrina, tal como está contenida en los Evangelios, se halla desprovista de autenticidad.

34. El crítico no puede atribuir a Cristo un conocimiento circunscrito por ningún límite, excepto en la hipótesis que no puede concebirse históricamente y que repugna al sentido moral, a saber, que Cristo, como hombre, tenía conocimiento de Dios, y sin embargo no quiso comunicar el conocimiento de gran número de cosas a sus discípulos y a la posteridad.

35. Cristo no siempre tuvo conciencia de Su dignidad mesiánica.

36. La resurrección del Salvador no es propiamente un hecho de orden histórico, sino meramente un hecho de orden sobrenatural, ni demostrado ni demostrable, que la conciencia cristiana dedujo gradualmente de otros hechos.

37. La fe en la resurrección de Cristo se basó al principio no tanto en el hecho mismo de la resurrección, como en la vida inmortal de Cristo con Dios.

38. La doctrina de la muerte expiatoria de Cristo no es evangélica, sino paulina.

39. Las opiniones respecto al origen de los sacramentos, de las que los Padres de Trento estaban imbuídos y que ciertamente influyeron en sus cánones dogmáticos, son muy diferentes de las que ahora existen corrientemente entre los historiadores que examinan el cristianismo.

40. Los Sacramentos tuvieron su origen en el hecho de que los Apóstoles y sus sucesores, agitados y movidos por circunstancias y acontecimientos, interpretaron una idea o intención de Cristo.

41. Los sacramentos están solamente destinados a presentar a la mente del hombre la presencia siempre bienhechora del Creador.

42. La comunidad cristiana prescribió *(induxit)* la necesidad del bautismo, adoptándolo como rito necesario y agregándole las obligaciones de la profesión cristiana.

43. La práctica de conferir el bautismo a los infantes fué una evolución disciplinaria, que se convirtió en una de las causas de la división del sacramento en dos, a saber: bautismo y penitencia.

44. No hay nada que pruebe que el rito del sacramento de la confirmación fué empleado por los Apóstoles: pero la distinción formal de los dos sacramentos, bautismo y confirmación, no pertenece a la historia del cristianismo primitivo.

45. No todo lo que Pablo narra referente a la institución de la Eucaristía (1 *Cor.* 11, 23-25) debe tomarse históricamente.

46. En la Iglesia primitiva el concepto de un cristiano pecador reconciliado por la autoridad de la Iglesia no existía, sino sólo muy lentamente la Iglesia se acostumbró a este concepto. No; aun después que se reconoció la penitencia como institución de la Iglesia, no se le llamó sacramento, pues se hubiera considerado un sacramento ignominioso.

47. Las palabras del Señor: "Recibe el Espíritu Santo; los pecados que perdones les serán perdonados, y los pecados que retengas les serán retenidos" (*San Juan* 20, 22-23), no se refieren en absoluto al sacramento de la penitencia, sea lo que fuere lo que los Padres de Trento quisieron decir.

48. Santiago en su Epístola (v. 14 y 15) no intentó promulgar un sacramento de Cristo, sino recomendar una costumbre piadosa, y si en esta costumbre distingue él por casualidad (*cernit*) un medio de gracia, no fué recibido con ese rigor por los teólogos que establecieron la noción y el número de los sacramentos.

49. La Cena Cristiana, al tomar gradualmente la naturaleza de una acción litúrgica, hizo adquirir a los que presidían la Cena carácter sacerdotal.

50. Los más dignos que ejercían el oficio de vigilar las reuniones de los fieles, fueron instituídos por los Apóstoles sacerdotes u obispos para proveer al orden necesario (*ordinationi*) de las oportunidades crecientes, y no propiamente para perpetuar la misión y el poder apostólico.

51. No es posible que el matrimonio pueda haber llegado a ser un sacramento de la nueva Ley hasta más tarde en la Iglesia; pues para que el matrimonio quedara reconocido como sacramento fué necesario que un desarrollo teológico completo (*explicativo*) de la doctrina de la gracia y de los sacramentos tuviera lugar primero.

52. Era extraño a la mente de Cristo fundar la Iglesia como una Sociedad que debía durar en la tierra un largo número de siglos; no, en la mente de Cristo el Reino de los cielos junto con el fin del mundo iban a llegar casi inmediatamente.

53. La constitución orgánica de la Iglesia no es inmutable; pero la sociedad cristiana, como sociedad humana, está sujeta a evolución perpetua.

54. Los dogmas, sacramentos, jerarquías, en lo que se refiere a su noción y a su realidad, son sólo interpretaciones y evoluciones de la conciencia e inteligencia cristiana, la cual por incrementos externos ha aumentado y perfeccionado el pequeño germen latente en el Evangelio.

55. Simón Pedro nunca sospechó siquiera que Cristo le confiaría el primado de la Iglesia.

56. La Iglesia Romana se convirtió en cabeza de todas las iglesias no por disposición de la Divina Providencia, sino meramente a causa de condiciones políticas.

57. La Iglesia se ha manifestado hostil al progreso de las ciencias naturales y teológicas.

58. La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, ya que evoluciona con él, en él y a través de él.

59. Cristo no enseñó un cuerpo determinado de doctrina aplicable a todas las épocas y a todos los hombres, sino más bien inauguró un movimiento religioso adaptado o para ser adaptado a las diferentes épocas y lugares.

60. La doctrina cristiana en su origen era judaica, pero a través de evoluciones sucesivas se convirtió primero en paulina, luego en juanina y finalmente en helénica y universal.

61. Puede decirse sin paradoja que no hay capítulo de las Escrituras, desde el primero del Génesis hasta el último del Apocalipsis, que contenga una doctrina absolutamente idéntica a la que la Iglesia enseña sobre la misma materia, y que, por tanto, ningún capítulo de la Escritura tiene el mismo sentido para el crítico que para el teólogo.

62. Los artículos principales del Símbolo de los Apóstoles no tenían para los cristianos de las primeras épocas el mismo sentido que tienen para los cristianos de nuestros tiempos.

63. La Iglesia se manifiesta incapaz en la tarea de mantener eficazmente la ética evangélica, porque se adhiere obstinadamente a doctrinas inmutables que no pueden conciliarse con el progreso moderno.

64. El progreso de la ciencia envuelve una reforma (*ut reformentur*) de los conceptos de la doctrina cristiana referente a Dios, creación, revelación a la Persona del Verbo encarnado, redención.

65. El catolicismo moderno no puede conciliarse con la verdadera ciencia a menos que se transforme en un cristianismo sin dogmas, es decir, en un amplio y liberal protestantismo.

Y el jueves siguiente, cuarto día del mismo mes y año, habiéndose elevado un informe exacto de todo esto a Nuestro Santísimo Señor Papa Pío X, Su Santidad aprobó y confirmó el Decreto de los Eminentísimos Padres, y ordenó que las proposiciones arriba enumeradas, todas y cada una, fueran consideradas por todos como condenadas y proscritas.

PEDRO PALOMBELLI,
Notario de la S. R. U. I.

5) Del Motu Proprio "Præstantia Scripturæ Sacræ" del Papa Pío X. Sobre las decisiones de la Comisión Bíblica y sobre las censuras y penas que afectan a aquellos que descuidan observar las prescripciones contra los errores de los modernistas.

En su Carta Encíclica "Providentissimus Deus", dada el 19 de noviembre de 1893, nuestro predecesor León XIII, de inmortal memoria, después de describir la dignidad de las Sagradas Escrituras y recomendar su estudio, estableció las leyes que gobiernan ese estudio conveniente de la Santa Biblia; y habiendo proclamado la divinidad de estos libros contra los errores y calumnias de los racionalistas, al mismo tiempo los defendió contra las falsas enseñanzas de lo que se conoce por *crítica superior*, la cual, como el Pontífice muy sabiamente escribió, no es a todas luces otra cosa sino unos "comentarios del racionalismo derivados del mal uso de la filología y estudios afines".

Nuestro predecesor, asimismo, viendo que el peligro aumentaba constantemente y deseando prevenir las consecuencias de la propagación de puntos de vista precipitados y erróneos, por sus Letras Apostólicas "*Vigilantiæ studiique memores*", dadas el 29 de octubre de 1902, estableció un Consejo Pontificio o Comisión sobre materias bíblicas, compuesto por un número de cardenales de la Santa Iglesia Romana, distinguidos por su sabiduría y prudencia, agregando a éstos, con el título de *consultores*, un considerable cuerpo de sacerdotes, escogidos entre los versados en teología y en la Santa Biblia, de diversas nacionalidades, y que diferían en sus métodos e ideas referentes a los estudios exegéticos. El pontífice tenía en su mente, como ventaja admirablemente apta para promover el estudio y para el tiempo en que vivimos, que en esta comisión debería haber la más absoluta libertad en proponer, examinar y juzgar toda clase de opiniones; y las Letras disponían también que los cardenales de la comisión no debían llegar a ninguna decisión hasta haber conocido y examinado los argumentos de ambas partes, sin omitir nada que pudiera ayudar a manifestar con la mayor claridad el estado verdadero y genuino de las materias bíblicas propuestas para su solución; y que cuando se hubiera

hecho todo esto, las decisiones obtenidas fueran sometidas a la aprobación del Sumo Pontífice y luego promulgadas.

Después de maduro examen y de las consultas más diligentes, ciertas decisiones han sido felizmente dadas por la Comisión Pontificia sobre la Biblia, muy útiles para promover y dirigir por caminos seguros los estudios bíblicos. Pero observamos que muchas personas, indebidamente dispuestas a opiniones y métodos inficionados por novedades perniciosas, y excesivamente devotas de ese principio de falsa libertad, que es en realidad licencia inmoderada, y en los estudios sagrados se manifiesta como la más insidiosa y fructífera fuente de los peores males contra la pureza de la fe, no han recibido y no reciben estas decisiones con la obediencia debida.

Por tanto, consideramos necesario declarar y prescribir, como ahora lo declaramos y expresamente prescribimos, que todos están obligados en conciencia a someterse a las decisiones de la Comisión Bíblica, que han sido dadas en el pasado y seguirán dándose en el futuro, del mismo modo que a los decretos que pertenecen a la doctrina, promulgados por las Sagradas Congregaciones y aprobados por el Soberano Pontífice; ni pueden escapar al estigma de desobediencia y temeridad, y en consecuencia de gran culpa, los que de palabra y por escrito impugnan estas decisiones; y esto, aparte del escándalo que dan y de otras razones por las que pueden ser responsables ante Dios, por no pocas temeridades y errores que generalmente acompañan a tal oposición.

Más aún, para frenar la audacia que crece a diario en muchos modernistas, los cuales se esfuerzan con toda clase de sofismas y recursos en restar fuerza y eficacia no sólo al Decreto "Lamentabili sane exitu", promulgado de nuestra orden por la Santa Romana y Universal Inquisición el 3 de julio del presente año, sino también a nuestras Letras Encíclicas "Pascendi dominici gregis" dadas el 8 de septiembre de este mismo año, repetimos y confirmamos por nuestra autoridad Apostólica tanto el Decreto de la Suprema Sagrada Congregación como Nuestras Letras Encíclicas, agregando la pena de excomunión a los contraventores; y declaramos y decretamos que si alguien, lo que Dios no permita, fuese tan imprudente que defendiera cualquiera de las proposiciones, opiniones o enseñanzas condenadas en estos documentos, incurrirá "ipso facto" en la censura contenida en el Capítulo *Docentes* de la Constitución "Apostolicae Sedis", que es la primera entre las "latae sententiae", de excomunión simplemente reservada al Pontífice Romano. Esta excomunión debe entenderse *salvis poenis*, en forma que pueden incurrir en ellas los que han violado de algún modo dichos documentos, como propagandistas y defensores de herejías, cuando sus

proposiciones, opiniones o enseñanzas son heréticas, como ha sucedido más de una vez en el caso de los adversarios de estos dos documentos, especialmente cuando abogan por los errores del modernismo, que es la "síntesis de todas las herejías".

Por tanto, de nuevo y con todo interés exhortamos a los Ordinarios de las diócesis y a los Superiores de Congregaciones religiosas a emplear la mayor vigilancia sobre los profesores, y ante todo en los seminarios; y si encontraran a alguno de ellos imbuído de los errores de los modernistas y ansioso de lo que es nuevo y ponzoñoso, o falto de docilidad a las prescripciones de la Sede Apostólica, no importa de qué manera se publiquen, queremos que inmediatamente se le prohiba enseñar; asimismo, sean excluídos de las órdenes sagradas los jóvenes que den el más mínimo motivo de duda de que sostienen las doctrinas condenadas y las novedades perniciosas. Les exhortamos también a cuidar diligentemente de poner término a aquellos libros y a otros escritos, hoy excesivamente numerosos, que contengan opiniones o tendencias de la clase condenada en las Letras Encíclicas y en el Decreto mencionados arriba; a que procuren que estas publicaciones sean retiradas de las editoriales católicas, y especialmente de las manos de los estudiantes y del clero. Al hacer esto, al mismo tiempo promoverán una educación real y sólida, la cual debería ser siempre objeto de la mayor solicitud para aquellos que ejercen autoridad sagrada.

Todas estas cosas queremos y ordenamos sean sancionadas y establecidas por Nuestra Autoridad Apostólica, a pesar de lo que se diga en contrario.

Dado en Roma en San Pedro el 18 de noviembre de 1907, en el quinto año de Nuestro Pontificado.

Pío X, Papa.

6) CARTA ENCÍCLICA "SPIRITUS PARACLITUS"

(Traducción oficial de la Santa Sede)

A LOS VENERABLES HERMANOS PATRIARCAS, PRIMADOS, ARZOBISPOS Y OBISPOS DEL MUNDO CATÓLICO, EN PAZ Y COMUNIÓN CON LA SANTA SEDE

BENEDICTO P. P. XV

VENERABLES HERMANOS,

SALUD Y BENDICIÓN APOSTÓLICA

I. INTRODUCCIÓN

Motivo de esta Encíclica .

El Espíritu Consolador, para iniciar al género humano en los misterios de la divinidad, le dió el tesoro de las Sagradas Letras y providencialmente suscitó, en el transcurso de los siglos, numerosos expositores, tan notables por su santidad, como por su ciencia; los cuales, lejos de dejar infecundo este "celestial tesoro",[1] debían, por sus estudios y sus trabajos, hacer gustar superabundantemente a los fieles *"la consolación de las Escrituras".*

Por unánime consenso se coloca en primera línea de esta escogida falange a San Jerónimo, ese en quien la Iglesia Católica reconoce y venera al Máximo Doctor que le haya otorgado el cielo para interpretar las Sagradas Escrituras. Debiendo conmemorar dentro de algunos días el décimoquinto centenario de su muerte, Nos no queremos, Venerables Hermanos, dejar pasar una ocasión tan favorable para entreteneros a gusto sobre la gloria que conquistó San Jerónimo, y sobre los servicios que prestó por su ciencia de las Sagradas Escrituras.

La conciencia de nuestro cargo apostólico y el deseo de perfeccionar el estudio, noble entre todos, de la Escritura, Nos mueven, por una parte, a proponer a la imitación este gran genio

[1] *Con. Trid.*, sesión 5, decr. de reform., c. 1.

como hermoso modelo; y, por otra parte, a confirmar con Nuestra autoridad apostólica y a adaptar a los tiempos que hoy atraviesa la Iglesia las preciosas directivas y prescripciones dadas en esta materia por Nuestros predecesores de feliz memoria León XIII y Pío X. En efecto, San Jerónimo, "espíritu plenamente impregnado del sentido católico, y muy versado en el conocimiento de la ley sagrada",[2] "maestro de los católicos",[3] "modelo de virtud y luz del mundo entero",[4] ha expuesto maravillosamente y defendido con valentía la doctrina católica acerca de nuestros Santos Libros; a este título, nos ha suministrado una multitud de enseñanzas de muy alto valor, en las cuales Nos nos fundamos para exhortar a todos los hijos de la Iglesia, y principalmente a los clérigos, tanto a mirar con respeto las Divinas Escrituras, como a su lectura piadosa y meditación asidua.

II. PARTE HISTORICA

Vida y trabajos de San Jerónimo

Como sabéis, Venerables Hermanos, Jerónimo nació en Estridonio, ciudad que era fronteriza entre Dalmacia y Panonia;[5] criado desde la más tierna infancia en el catolicismo,[6] revistió aquí mismo, en Roma, con su bautismo, la librea de Cristo;[7] desde aquel día, y hasta el final de su muy larga vida, consagró todas sus fuerzas al estudio, a la explicación y defensa de los Sagrados Libros.

En Roma, se inició en el estudio de las letras latinas y griegas y apenas abandonaba el aula de los retóricos, aun adolescente, se ejercitó en comentar al profeta Abdías; este ensayo de su "primera juventud" desarrolló a tal punto su amor por las Escrituras, que, siguiendo la parábola del Evangelio, decidió sacrificar por el tesoro que iba descubriendo "todas las ventajas de este mundo".[8]

Y afrontando todas las dificultades de semejante proyecto, dejó su casa, sus padres, su hermana y sus allegados, renunció a su suntuosa mesa y partió para los Santos Lugares a fin de adquirir con mayor abundancia las riquezas de Cristo y el conocimien-

[2] Sulpicio Severo, *Dial.* 1, 7.
[3] Casiano, *De Inc.* 7, 26.
[4] S. Prosper., *Carmen de Ingratis,* 5, 57.
[5] *De viris, ill.* 135.
[6] *Ep.* 82, 2, 2.
[7] *Ep.* 15, 1, 1; 16; 1.
[8] *In Matth.,* 13, 44.

to del Salvador por la lectura y el estudio de los Libros Sagrados.[9]

En diversas ocasiones, nos refiere él mismo, cómo trabajó, sin ahorrar esfuerzo. "Una sed ardiente me excitaba a instruirme junto a otros, y no fuí yo, como muchos piensan, mi propio maestro.

"En Antioquía, seguí a menudo las lecciones de Apolinario de Laodicea, con quien mantenía amistad; pero a pesar de ser su discípulo en las Sagradas Escrituras, jamás adopté su dogmatismo tenaz en materia de interpretación."[10]

De Palestina, Jerónimo se retiró al desierto de Calcis, en Siria oriental; y, con el fin de penetrar más a fondo el sentido de la Palabra divina, al mismo tiempo que para refrenar por medio de un arduo trabajo los ardores de la juventud, entró en la escuela de un judío convertido, que le enseñó igualmente el hebreo y el caldeo. "Cuánto trabajo me costó, cuántas dificultades hube de vencer, cuántos desalientos, cuántas veces abandoné este estudio para retomarlo luego, estimulado por mi pasión a la ciencia, sólo yo, que lo sufrí podría decirlo, y aquellos con quienes vivía. Bendigo a Dios por los dulces frutos que me procuró la amarga semilla del estudio de las lenguas."[11]

Huyendo de las bandas heréticas que venían a perturbarlo hasta el fondo del desierto, Jerónimo se dirigió a Constantinopla. El obispo de esta ciudad era entonces San Gregorio el Teólogo, universalmente célebre por su ciencia. Jerónimo lo tomó durante casi tres años por guía y maestro en la interpretación de las Sagradas Letras. Fué entonces cuando tradujo al latín las Homilías de Orígenes sobre los profetas, así como también la Crónica de Eusebio, y comentó la visión de los Serafines en Isaías.

Las dificultades que atravesaba la cristiandad lo llevaron de nuevo a Roma. Allí fué paternalmente acogido por el papa Dámaso, a quien asistió en el Gobierno de la Iglesia.[12]

Solicitado en todos sentidos por las preocupaciones de este cargo, no dejó por eso de frecuentar asiduamente los Libros Santos[13] y de transcribir y coordinar los manuscritos;[14] ora resolvía las dificultades que se le sometían, ora iniciaba a sus discípulos de ambos sexos en la ciencia de las Escrituras.[15] El Papa le había confiado

[9] *Ep.* 22, 30, 1.
[10] *Ep.* 84, 3.
[11] *Ep.* 125, 12.
[12] *Ep.* 123, 9 al 10; *Ep.* 127, 7, 1.
[13] *Ep.* 127, 7, 1.
[14] *Ep.* 36, 2; *Ep.* 32, 1.
[15] *Ep.* 45, 2; 126, 3; 127, 7.

la inmensa tarea de revisar la versión latina del Nuevo Testamento; y él demostró en ello tanta penetración y agudeza de juicio, que su obra viene siendo cada vez más admirada y estimada por los mismos exegetas modernos.

Pero todos sus pensamientos, todas sus aficiones, lo atraían hacia los lugares venerables de Palestina. Y así, a la muerte de Dámaso, Jerónimo se retiró a Belén y levantó junto a la cuna de Cristo un monasterio en donde se consagró por entero a Dios, empleando todos los instantes que le dejaba la oración en estudiar y enseñar las Escrituras. "Ya mi cabeza se cubría de cabellos blancos —dice él mismo— y me daba el aspecto de un maestro más bien que de un discípulo, y no obstante, iba a Alejandría a la escuela de Dídimo. Mucho le debo, pues que me enseñó lo que yo ignoraba; y aun lo que yo sabía, me lo dió a conocer bajo nuevas formas. Todos se figuraban que ya nada tenía yo que aprender, y sin embargo, cuántas fatigas y cuántos esfuerzos había de costarme todavía en Jerusalén y en Belén, el seguir durante la noche las lecciones de Baraninas! Pues temía él a los judíos y me causaba la impresión de un segundo Nicodemo."[16]

Lejos de atenerse tan sólo a las lecciones y a la autoridad de sus maestros —aunque tuvo varios otros— utilizó, para hacer nuevos progresos, fuentes de documentación de todo género: después de haberse procurado desde un principio los mejores manuscritos y comentarios de la Escritura, explotó los libros de las sinagogas y las obras de la biblioteca de Cesarea, constituída por Orígenes y Eusebio; la comparación de estos textos con los suyos debía permitirle fijar la forma auténtica y el sentido verdadero del texto sagrado.

Para mejor conseguir su fin, visitó toda la Palestina, y plenamente convencido de la ventaja que había en ello, la señaló en su carta a Domnión y a Rogaciano: "La Sagrada Escritura tendrá muchos menos secretos para quien ha visto la Judea por sus propios ojos y ha encontrado el rastro de las ciudades desaparecidas y los nombres idénticos o transformados de las localidades. Este pensamiento nos guiaba cuando nos impusimos la tarea de recorrer, en compañía de los mejores sabios judíos, la región cuyo nombre resuena en todas las iglesias de Cristo".[17]

He aquí, pues, a Jerónimo alimentando sin cesar su espíritu con este maná exquisito, comentando las Epístolas de San Pablo, corrigiendo a la luz de los textos griegos los manuscritos latinos del Antiguo Testamento, volviendo a traducir del original hebreo

[16] *Ep.* 84, 3, 1.

[17] *Ad Domnionem et Rogatianum in I. Paral. Præf.*

al latín casi todos los Libros Santos, explicando cada día las Sagradas Escrituras a los fieles reunidos, respondiendo a las cartas que de todas partes le envían, para someterle dificultades exegéticas por resolver, refutando con vehemencia a los detractores de la unidad de la fe católica; y tan poderosa era la energía que le daba su amor a las Escrituras, que no cesó de escribir o de dictar hasta que la muerte vino a enfriar su mano y apagar su voz. Y sin reparar en fatigas, vigilias ni dispendios, jamás, hasta su extremada vejez, dejó de meditar día y noche, junto al Pesebre, la ley del Señor, desde el fondo de su soledad, sirviendo más al catolicismo, por los ejemplos de su vida y por sus escritos, que si hubiese vivido en Roma centro del mundo.

Después de este rápido bosquejo de la vida y trabajos de San Jerónimo, abordemos, Venerables Hermanos, el examen de su enseñanza sobre la dignidad divina y absoluta veracidad de las Escrituras.

III. PARTE DOCTRINAL

La Sagrada Escritura: obra del Espíritu Santo

Recórranse los libros del gran doctor; no hay una página que no atestigüe con evidencia, que él sostuvo, firme e invariablemente, con la Iglesia Católica entera, que los Santos Libros fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, que tienen a Dios por autor y que como tales los ha recibido la Iglesia.[18] Los Libros de la Sagrada Escritura, afirma, fueron compuestos bajo la inspiración, o la sugestión, o la insinuación, y aun el dictado del Espíritu Santo, más todavía, el mismo Espíritu fué quien los redactó y publicó.

Pero, por otra parte, Jerónimo no tiene duda alguna de que todos los autores de estos libros, cada uno conforme a su carácter y a su genio, prestaron libremente su concurso a la inspiración divina.

De este modo, no sólo afirma sin reservas lo que es el elemento común de todos los escritores Sagrados —a saber, que su pluma era guiada por el Espíritu de Dios, a tal punto que Dios debe ser considerado como la causa principal de cada uno de los pensamientos y expresiones de la Escritura—, sino que también distingue cuidadosamente lo que es particular a cada uno de ellos. Desde múltiples puntos de vista —ordenación de materiales, vocabulario,

[18] *Conc. Vat.* S. III, Cons. "*de Fide Cath.*", c. 2.

cualidades y forma de estilo— muestra que cada uno de ellos aportó a la obra sus facultades y fuerzas personales; y llega así a fijar y a describir el carácter particular, las "notas", podría decirse, y la fisonomía propia de cada uno, sobre todo de los profetas y del Apóstol San Pablo.

Para mejor explicar esta colaboración de Dios y del hombre en la misma obra, Jerónimo propone el ejemplo del obrero que emplea en la confección de algún objeto un instrumento o una herramienta: en efecto, todo lo que dicen los escritores sagrados "constituye las palabras de Dios, no las palabras de ellos; al hablar por su boca, el Señor se sirvió de ellos como instrumentos".[19]

Si ahora tratamos de saber cómo hay que entender este influjo de Dios sobre el escritor sagrado, y su acción como causa principal, veremos en seguida que la opinión de San Jerónimo está en perfecta armonía con la doctrina común de la Iglesia Católica en materia de inspiración: Dios, afirma Jesús mismo, por un don de su gracia, ilumina el espíritu del escritor en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres "por la virtud de Dios"; mueve en seguida su voluntad, y lo impulsa a escribir; y por fin le da la asistencia especial y continuada hasta el término del libro.

Sobre este concurso divino funda principalmente nuestro Santo la excelencia y dignidad incomparables de las Escrituras, cuya ciencia, nos dice, es el tesoro escondido[20] y la perla preciosa del Evangelio,[21] asegurándonos que las Escrituras encierran las riquezas de Cristo[22] y "la rica platería que adorna la casa de Dios".[23]

Inerrancia de la Sagrada Escritura

La soberana autoridad de la Escritura, la proclamaba elocuentemente con palabras y con hechos. Apenas se producía una controversia, recurría a la Biblia como al más rico arsenal y de allí sacaba testimonios; argumentos solidísimos y absolutamente irrefutables.

Es así como respondió con una claridad desprovista de afectación, a Helvidio que negaba la perpetua virginidad de la Madre de Dios, en los siguientes términos: "Así como admitimos lo que dice la Escritura, desechamos lo que no dice. Si creemos que Dios nació de la Virgen, es porque lo leemos (en la Escritura). Pero que María perdiese la virginidad después del parto, no lo creemos,

[19] Tract. de *Ps.* 88.
[20] *In Matth.*, 13, 44; tract. de *Ps.* 77.
[21] *In Matth.*, 13, 45.
[22] *Quæst. in Gen Præf.*
[23] *In Agg.* 2, 1; cf. *in Gal.* 2, 10, etc.

porque no lo leemos (en la Escritura)."[24] Y con las mismas armas se propone defender con todo vigor contra Joviniano la doctrina católica acerca del estado de virginidad, la perseverancia, la abstinencia y el valor meritorio de las buenas obras: "A cada una de estas afirmaciones, haré todos los esfuerzos posibles para oponerle los textos de la Escritura; evitaré así que vaya él a lamentarse por doquiera de que lo vencí más por mi elocuencia, que por la fuerza de la verdad".[25]

En la defensa que escribió de sus obras contra el mismo hereje, agrega: "Parecería ser que se le hubiese suplicado que se rindiese a mí, mientras que sólo se rindió a disgusto y debatiéndose contra la verdad".[26]

Sobre el conjunto de la Escritura, leemos además en su comentario sobre Jeremías, que la muerte le impidió terminar: "No es el error de los padres ni de los antepasados lo que hay que seguir, sino la autoridad de las Escrituras y la voluntad del amo, que es Dios".[27]

Ved en qué términos describe a Fabiola el método y el arte de combatir al enemigo. "Una vez que conozcas bien las Divinas Escrituras, y te hayas armado con sus leyes y testimonios, que son los vínculos de la verdad, marcharás sobre tus enemigos, los enlazarás, los encadenarás y los traerás cautivos; y luego, de estos adversarios y cautivos de ayer harás hijos libres de Dios".[28]

San Jerónimo enseña que la inspiración divina de los Libros Santos y su soberana autoridad traen como consecuencia necesaria la preservación y ausencia de todo error y engaño; recibió este principio de las más célebres escuelas de Occidente y de Oriente como transmitido por los Padres y por todos admitido. Apenas hubo emprendido, por orden del papa Dámaso, la revisión del Nuevo Testamento, algunos "espíritus de cortos alcances" le reprochaban con acritud haber intentado, "con desprecio de la autoridad de los antiguos y la opinión del mundo entero hacer algunos retoques en los Evangelios"; él se contentó con responder que no era bastante simple ni bastante ingenuo para pensar que una sola partícula de las palabras del Señor hubiese menester de corrección, o no fuese divinamente inspirada.[29]

[24] *Adv. Helv.* 19.
[25] *Adv. Jovin.* 1, 4.
[26] *Ep.* 49 al 18, 14, 1.
[27] *In Jer.* 9, 12.
[28] *Ep.* 78, 30 al 28 mansio.
[29] *Ep.* 27, 1.

Comentando la primera visión de Exequiel sobre los cuatro Evangelios, observa: "No hallará extraño todo este cuerpo y estos lomos salpicados de ojos quien haya comprendido que del menor detalle de los Evangelios brota una luz cuyos destellos alumbran al mundo, a tal punto que un detalle que se estima sin valor alguno y vulgar, irradia con todo el majestuoso brillo del Espíritu Santo."[30]

Ahora bien, este privilegio que reivindica aquí para los Evangelios, lo reclama, en cada uno de sus comentarios para todas las otras "palabras del Señor" y lo convierte en ley y base de la interpretación católica; tal es, por lo demás, el criterio que emplea San Jerónimo para distinguir al verdadero del falso profeta:[31] "Porque la palabra del Señor es la verdad, y para él, decir y realizar, es todo uno",[32] y no es lícito acusar a la Escritura de mentira,[33] ni aun admitir en su texto, aunque más no fuera, un error de nombre.[34] Por lo demás, el Santo Doctor agrega que "no trata de la misma manera a los apóstoles y a los otros escritores", es decir los autores profanos; aquéllos dicen siempre la verdad; éstos, como sucede a los hombres, se equivocan sobre ciertos puntos;[35] y muchas afirmaciones de la Escritura, que parecen increíbles, no dejan por eso de ser ciertas;[36] en esta "palabra de verdad" no se podrían descubrir cosas o afirmaciones contradictorias, "ninguna discordancia, ninguna incompatibilidad";[37] por consiguiente, "si la Escritura contuviera datos que pareciesen excluirse, ambos permanecerían «verdaderos», «a pesar de su divergencia»".[38]

No hay ni puede haber contradicción entre los textos bíblicos

Fuertemente adherido a este principio, si le sucedía encontrar en los Sagrados Libros contradicciones aparentes, Jerónimo concentraba todos sus cuidados y los esfuerzos de su espíritu en resolver la dificultad; si aun así juzgaba la solución poco satisfactoria, emprendía nuevamente, cuando la ocasión se presentaba, y sin descorazonarse, el examen de esta dificultad, sin llegar muchas veces a resolverla perfectamente.

Jamás imputó a los escritores sagrados la más mínima impos-

30 *In Ez.* 1, 15.
31 *In Mich.* 2, 11; 3, 5.
32 *In Jer.* 31, 35.
33 *In Nah.* 1, 9.
34 *Ep.* 57, 7, 4.
35 *Ep.* 82, 7, 2.
36 *Ep.* 72, 2, 2.
37 *Ep.* 18, 7, 4; Cf. *Ep.* 46, 6, 2.
38 *Ep.* 36, 11, 2.

tura. "Dejo eso a los impíos tales como Celso, Porfirio, Juliano".[39] Estaba en eso completamente de acuerdo con San Agustín; éste, como lo leemos en una de sus cartas al mismo San Jerónimo, profesaba hacia los Libros Sagrados respetuosa veneración y creía firmemente que ni un solo error se deslizó jamás bajo la pluma de ninguno de sus autores; por lo cual, si encontraba en las Sagradas Letras un pasaje que parecía contrario a la verdad, lejos de denunciarlo como falso, atribuía el hecho a una alteración del manuscrito, o a un error de traducción, o a una total incomprensión de su parte: "Y yo sé, hermano mío, que tú no juzgas de otro modo —decía Agustín a Jerónimo—, pues no puedo imaginarme que tú desees ver tus obras leídas con las mismas disposiciones de espíritu con que deben leerse las obras de los Profetas y de los Apóstoles: dudar de que se hallen éstas exentas de todo error sería un crimen." [40]

Esta doctrina de San Jerónimo confirma, pues, con brillo y explica al mismo tiempo la declaración en que Nuestro Predecesor León XIII, de feliz memoria, formulaba solemnemente la creencia antigua y constante de la Iglesia en la inmunidad perfecta que pone a la Sagrada Escritura al abrigo de todo error: "Es tan imposible que la inspiración divina esté expuesta al peligro de error, que no sólo el menor error queda esencialmente excluído, sino que esta exclusión y esta imposibilidad son tan necesarias, como lo es que Dios, soberana Verdad, no sea el autor de ningún error, por pequeño que darse pueda." Después de haber reproducido las definiciones de los Concilios de Florencia y de Trento, confirmadas por el Vaticano, León XIII agrega: "La cuestión no cambia en nada por el hecho de que el Espíritu Santo se haya valido de los hombres como instrumento para escribir, como si algún error hubiese podido escapar, no ya por cierto, al autor principal, sino a los redactores inspirados."

"En efecto, Él mismo por su acción sobrenatural, los ha excitado e impulsado a tal punto a escribir, y tanto los ha asistido durante la redacción, que ellos concebían con exactitud y querían transmitir fielmente y expresaban perfectamente y con precisión infalible todo lo que Él les ordenaba escribir, y sólo eso, que si hubiera sido de otro modo, no sería Él mismo el autor de la Sagrada Escritura toda entera."[41]

Estas palabras de Nuestro Predecesor no daban lugar a ninguna duda ni a vacilación alguna. Mas, por desgracia, Venerables Her-

39 *Ep.* 57, 9, 1.
40 *S. Aug. ad S. Hieron, inter epist. S. Hier.*, 116, 3.
41 *Litt. Enc. "Providentissimus Deus".*

manos, no faltaron, sin embargo, y no sólo fuera de la Iglesia Católica, sino también entre sus hijos y, con un desgarramiento más cruel aun para Nuestro corazón, hasta entre los sacerdotes y maestros de las ciencias sagradas, no faltaron espíritus que, con una confianza orgullosa en su propio juicio, rechazaron abiertamente o atacaron hipócritamente sobre este punto el magisterio de la Iglesia.

El Sumo Pontífice determina la extensión de la inspiración

Claro está que Nos aprobamos el designio de aquellos que deseosos de eliminar las dificultades del Sagrado Texto, con la contribución de todos los materiales que suministran la ciencia y la crítica, presentan nuevos métodos y maneras de resolver estas dificultades, pero fracasarán lamentablemente en esta empresa, si desatienden las directivas de Nuestro Predecesor y si rebasan las barreras y límites precisos señalados por los Padres. Ahora bien, la opinión de algunos modernos no se preocupa absolutamente de estas prescripciones y límites: distinguiendo en la Escritura un doble elemento, elemento principal o religioso, elemento secundario o profano, aceptan, sí, que la inspiración obra sobre todas las proposiciones y aun sobre todas las palabras de la Biblia, pero disminuyen y restringen sus efectos, empezando por la inmunidad de error y la absoluta veracidad, al solo elemento principal o religioso.

Según ellos, Dios no tiene presente y no enseña personalmente en la Escritura, sino lo que toca a la Religión; para lo demás, que dice relación a las ciencias profanas y no tiene otra utilidad para la doctrina revelada que de servir como de envoltura exterior a la verdad divina, Dios sólo lo permite y lo abandona a la debilidad del escritor. Se hace, pues, así muy natural que en el orden de las cuestiones físicas, históricas y otras semejantes, la Biblia ofrezca pasajes bastante numerosos que no es posible conciliar con los progresos actuales de las ciencias.

Hay espíritus que pretenden que estas opiniones erróneas no se oponen en nada a las prescripciones de nuestro Predecesor; ¿acaso no declaró, dicen ellos, que, en materia de fenómenos naturales, el autor sagrado ha hablado según las apariencias exteriores y, por lo tanto, susceptibles de engaño? Singularmente temeraria y mentirosa es esta afirmación, como lo prueban manifiestamente los propios términos del documento pontificio.

La apariencia exterior de las cosas, sabiamente declaró León XIII, en pos de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, debe tomarse en consideración; pero este principio no puede conducir a la más leve sospecha de error contra las Sagradas Letras. En efecto, la sana filosofía tiene por cierto que, en la percepción inmediata de las cosas que constituyen su propio objeto de conocimiento, los sentidos no se equivocan.

Además, después de haber apartado toda distinción y toda posibilidad de errónea apreciación entre lo que llaman el elemento principal y el elemento secundario, Nuestro Predecesor señala claramente el muy grave yerro de los que estiman que, "para juzgar de la verdad de las proposiciones, sin duda hay que buscar lo que dijo Dios, pero, más que todo, ponderar los motivos que lo han hecho hablar". León XIII enseña además que la inspiración divina alcanza todas las partes de la Biblia, sin selección ni distinción ninguna, y que es imposible que el más mínimo error se haya deslizado en el texto inspirado: "Sería una falta muy grave restringir la inspiración a sólo ciertas partes de la Sagrada Escritura, o admitir que el mismo autor sagrado se haya equivocado".

La doctrina de la Iglesia, confirmada por la autoridad de San Jerónimo y de otros Padres, no es menos desconocida por los que piensan que las partes históricas de las Escrituras se apoyan, no sobre la verdad ***absoluta*** de los hechos, sino únicamente sobre su verdad ***relativa***, como dicen ellos, y sobre la manera general y popular de pensar. No temen apoyarse, para sostener esta teoría, en las palabras del Papa León XIII, que habría declarado que se pueden trasladar al dominio de la historia los principios admitidos en materia de fenómenos naturales.

Así, del mismo modo que, en el orden físico, los escritores sagrados habrían hablado según las apariencias, así también se pretende que cuando se trataba de acontecimientos que no conocían, los han relatado tal como aparecían establecidos según la opinión común del pueblo o las narraciones inexactas de otros testigos; además, no han mencionado las fuentes de sus informaciones y no han garantizado personalmente las narraciones que tomaron de otros autores.

¿De qué servirá refutar largamente una teoría gravemente injuriosa para Nuestro Predecesor a la vez que falsa y llena de error? ¿Qué atingencia hay, en efecto, entre los fenómenos naturales y la historia?

Las ciencias físicas se ocupan de los objetos que caen bajo la acción de los sentidos y deben por lo tanto concordar con los fenómenos tales como aparecen; la historia, por el contrario, escrita con hechos, debe, y es su ley principal, encuadrarse con estos hechos, tales como realmente sucedieron. Si se admite la teoría de estos autores, ¿cómo salvaguardar en la narración sagrada esta verdad, pura de toda falsedad, que Nuestro Predecesor

declara, en todo el contexto de su Carta, no deber tocarse? Cuando afirma que hay interés en trasladar a la historia y a las ciencias conexas los principios que valen para las ciencias físicas, no se propone establecer una ley general y absoluta, sino que indica simplemente un método uniforme a seguir para refutar las falaces objeciones de los adversarios y defender contra sus ataques la verdad histórica de la Sagrada Escritura.

¡Ojalá que los partidarios de estas novedades se contentasen con éstas! Pero es que para defender su opinión llegan hasta pretender contar con el concurso del Doctor dálmata. San Jerónimo, si les creemos a ellos, habría declarado que es necesario mantener la exactitud y el orden de los hechos históricos en la Biblia "tomando por regla, no la realidad objetiva, sino la opinión de los contemporáneos", y que tal es la ley propia de la historia.[42] ¡Qué bien se las arreglan para deformar en beneficio de su causa las palabras del Santo Doctor! El verdadero pensamiento de éste a nadie le puede originar dudas: no dice que, en la exposición de los hechos, el escritor sagrado se acomoda a una falsa creencia popular tratándose de cosas que él ignora, sino únicamente que, en la designación de las personas y de los objetos, adopta el lenguaje corriente. Así, cuando llama a San José padre de Jesús, indica él mismo claramente en todo el curso de su narración en qué sentido entiende este nombre de padre.

En el pensamiento de San Jerónimo, la "verdadera ley de la historia" exige por el contrario que, en el empleo de las denominaciones, el escritor se atenga, apartando todo peligro de error, al modo general de expresarse; porque el uso es el árbitro y la regla del lenguaje.

Pero hay más: ¿Acaso nuestro Doctor va a poner los hechos que refiere la Biblia al mismo nivel que los dogmas que debemos creer necesariamente para salvarnos? Pues esto mismo es lo que leemos en su Comentario de la Epístola a Filemón: "Por mi parte, he aquí lo que digo: Un tal, cree en Dios Creador: esto no le es posible mientras no crea en la verdad de lo que contiene la Escritura con respecto a sus santos". Y termina una larga serie de citas sacadas del Antiguo Testamento diciendo: "Quienquiera que se niegue a creer en todos estos hechos y en los demás sin excepción que se narran con respecto a los santos no podrá creer en el Dios de los santos".[43]

San Jerónimo está, pues, completamente de acuerdo con San

[42] *In Jer.* 13, 15; *in Matth.* 14, 8; *adv. Helv.* 4.
[43] *In Philemon* 4.

Agustín quien, recogiendo por decirlo así el sentimiento común de toda la antigüedad cristiana, escribía: "Todo lo que la Sagrada Escritura nos atestigua con respecto a Enoc, a Elías y a Moisés, todo eso lo creemos, puesto que los seguros y grandes testimonios de su veracidad la colocan en la cumbre suprema de la autoridad . . . Si pues nosotros creemos que el Verbo nació de la Virgen María, no es porque careció de otro medio para tomar una verdadera carne y manifestarse a los hombres (como lo pretendía Fausto), sino porque lo leemos así en esta Escritura a la cual debemos creer bajo pena de no poder permanecer siendo cristianos ni salvarnos".[44]

Puntualiza la cuestión de las llamadas "citas implícitas"

Hay aún otro grupo de deformadores de la Escritura Sagrada: queremos hablar de aquellos que, por abuso de ciertos principios, justos por lo demás mientras se les mantiene dentro de ciertos límites, llegan hasta socavar la doctrina católica transmitida por el conjunto de los Padres. Si viviese aún San Jerónimo, dirigiría seguramente ataques a fondo contra los imprudentes, que despreciando el sentimiento y el juicio de la Iglesia, recurren con demasiada facilidad al sistema que llaman de las citas implícitas o de las narraciones que no serían históricas sino en apariencia, pretendiendo descubrir en los Libros Santos ciertos procedimientos literarios inconciliables con la absoluta y perfecta veracidad de la palabra divina, y profesando sobre el origen de la Biblia una opinión que tiende nada menos que a quebrantar su autoridad y hasta la reduce a la nada.

Autoridad humana y divina de la Escritura

¿Qué pensar ahora de los que, en la explicación de los Evangelios atacan su autoridad, así humana como divina, disminuyendo aquélla y destruyendo ésta? De los discursos y acciones de Nuestro Señor Jesucristo, nada según ellos ha llegado hasta nosotros en su integridad y sin alteración, a pesar del testimonio de los que han consignado con religioso cuidado lo que habían visto y oído; no ven allí —sobre todo en lo que se refiere al cuarto Evangelio— sino una compilación que comporta, por una parte, adiciones considerables debidas a la imaginación de los Evangelistas, y por otra, una narración hecha por fieles de otra época; finalmente estas corrientes que manaron de una doble fuente, de tal manera han unido sus aguas en un mismo lecho, que se carece en absoluto de todo criterio cierto por el cual se las pueda distinguir.

No es así como los Jerónimo, los Agustín y demás doctores

[44] *S. Aug. contra Faustum,* 26, 3, 6.

de la Iglesia han comprendido el valor histórico de los Evangelios, acerca del cual "el que vió es quien lo ha atestiguado y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice verdad, para que vosotros también creais".[45] Por eso después de haber reprochado a los herejes, autores de evangelios apócrifos, de haberse propuesto más bien ordenar la narración que establecer la verdad histórica,[46] San Jerónimo agrega en cambio, al hablar de los libres canónicos: "Nadie tiene el derecho de poner en duda la realidad de lo que está escrito".[47] Aquí también estaba una vez más de acuerdo con San Agustín, el cual decía de un modo excelente al hablar de los Evangelios: "Estas cosas verdaderas fueron escritas de él (de Jesús) con toda fidelidad y verdad a fin de que cualquiera que crea en su Evangelio, se alimente de verdad en vez de ser juguete de mentiras".[48]

Veis entonces, Venerables Hermanos, con qué ardor debéis aconsejar a los hijos de la Iglesia huir, con el mismo cuidado escrupuloso que los Padres, de esta loca libertad de opinión. Nuestras exhortaciones serán seguidas en la medida en que habréis convencido a los clérigos y a los fieles, confiados por el Espíritu Santo a vuestra guarda, de esta idea: San Jerónimo y demás Padres de la Iglesia no bebieron esta doctrina sobre los Santos Libros en ninguna otra parte que no fuera la escuela del Divino Maestro Jesucristo. ¿Leemos acaso que Nuestro Señor haya tenido otro concepto de la Escritura? Las fórmulas "Está escrito" y "Es necesario que la Escritura se cumpla" son en sus labios un argumento sin réplica y que debe cerrar toda controversia.

Pero insistiremos, tratando con más amplitud esta cuestión. ¿Quién no sabe, o no recuerda, que, en sus discursos al pueblo, ya sea sobre la montaña vecina al lago de Genesareth, ya sea en la Sinagoga de Nazareth, y en su ciudad de Cafarnaúm, el Señor Jesús extraía del texto sagrado los puntos principales y las pruebas de su doctrina? ¿Acaso no sacaba de allí armas invencibles para sus discusiones con los fariseos y los saduceos? Ora enseñe, ora discuta, cita textos y comparaciones extraídas de todas las partes de la Escritura y los cita como autoridades a las cuales necesariamente hay que prestar fe. Así es, por ejemplo, como se refiere indistintamente a Jonás y a los habitantes de Nínive; a la reina de Sabá y a Salomón; a Elías y a Eliseo; a David, a Noé, a

[45] *Joan.* 19, 35.
[46] *In Matth. Prol.*
[47] *Ep.* 78, 1, 1; cf. *In Marc.* 1, 13-31.
[48] S. *Aug. contra Faustum* 26, 8.

Lot, a los habitantes de Sodoma y hasta a la mujer de Lot.[49] ¿Qué testimonio hay de la verdad de los Santos Libros más precioso que esta solemne declaración?: "No pasará una sola jota o un solo ápice de la Ley, sin que todo se haya cumplido",[50] y esta otra: "La Escritura no puede ser aniquilada".[51] Y también: "El que violare uno de estos mandamientos mínimos, y enseñare a los hombres a hacer lo mismo, será tenido por mínimo en el reino de los cielos".[52] Antes de reunirse con su Padre en el Cielo quiso penetrar de esta doctrina a los Apóstoles a quienes iba pronto a dejar aquí abajo; por eso "les abrió el entendimiento para hacerles comprender las Escrituras y les dijo: Así estaba escrito y así era necesario que Cristo padeciese y que resucitase de entre los muertos al tercer día".[53]

La doctrina de San Jerónimo sobre la excelencia y la verdad de la Escritura es, pues, en una palabra, la del mismo Cristo. Así también, Nos invitamos del modo más apremiante a todos los hijos de la Iglesia, y principalmente a los que enseñan a los estudiantes eclesiásticos la Sagrada Escritura, a seguir sin desfallecer la vía trazada por el Doctor dálmata. Sin duda alguna, conseguirán tener de este modo la misma profunda estima de las Escrituras que él les profesaba, y la posesión de este tesoro les procurará goces exquisitos.

Al tomar al gran Doctor como guía y maestro, no sólo se conseguirán las ventajas que Nos hemos ya señalado, sino muchas más todavía y de mucha consideración. Nos tenemos empeño, Venerables Hermanos, en recordarlas en breves palabras.

Hay que imitar a San Jerónimo en su amor por la Escritura

Señalaremos primero, puesto que se presenta ante todo a Nuestro espíritu, ese amor apasionado de la Biblia de que dan testimonio en San Jerónimo todos los rasgos de su vida y sus palabras del todo impregnadas del Espíritu de Dios, amor que se esforzó en encender, cada día más, en las almas de los fieles: "Ama la Sagrada Escritura, parece decirles a todos al dirigirse a la virgen Demetria, y la Sabiduría te amará; aficiónate a ella y ella te guardará; hónrala y recibirás sus caricias. Que ella sea para ti como tus collares y tus aros".[54]

[49] Cf. *Matth.* 12, 3, 39-42; *Luc.* 17, 26-29, 32, etc.
[50] *Matth.* 5, 18.
[51] *Joan.* 10, 35.
[52] *Matth.* 5, 19.
[53] *Luc.* 24, 45.
[54] *Ep.* 130, 20.

La lectura asidua de la Escritura, el estudio profundizado y muy atento de cada libro, más aún de cada proposición y de cada palabra, le permitieron familiarizarse con el sagrado texto más que ningún otro escritor de la antigüedad eclesiástica. Si según el parecer de todos los críticos imparciales, la versión de la Vulgata elaborada por nuestro Doctor deja muy atrás a las demás versiones antiguas, porque se estima que reproduce el original con mayor exactitud y elegancia, esto se debe a aquel conocimiento de la Biblia unido a un espíritu muy agudo. Esta Vulgata, que una decisión del Concilio tridentino manda considerar como auténtica y seguir en la enseñanza y la liturgia, "como estando consagrada por el largo uso que ha hecho de ella la Iglesia durante tantos siglos", es nuestro vivo deseo, siempre que la gran bondad de Dios nos dé vida, verla corregida y devuelta a su pureza primitiva, al tenor del texto auténtico de los manuscritos, labor ardua y de largo aliento, felizmente confiada a los benedictinos por Nuestro Predecesor Pío X, de feliz memoria, y que suministrará, Nos estamos completamente seguros, nuevos recursos para la inteligencia de las Escrituras.

Ese amor de San Jerónimo por la Escritura se revela muy particularmente en sus cartas, a tal punto que éstas semejan un tejido de citas de la Sagrada Escritura. Así como San Bernardo encontraba insípida la página que no contuviera el dulcísimo nombre de Jesús, nuestro Doctor no saboreaba ningún escrito donde no resplandeciesen luces de las Escrituras. Así podía escribir con toda sencillez, en una carta a San Paulino, en otro tiempo brillante senador y cónsul, recientemente convertido a la fe de Cristo: "Si tuvieseis ese fundamento (me refiero a la ciencia de las Escrituras), vuestros trabajos lejos de perder, ganarían un cierto perfeccionamiento y no cederían el paso a ningún otro por la elegancia, por la ciencia y por la pureza de la forma . . . Unid a esa docta elocuencia el gusto o inteligencia de las Escrituras y os veré muy pronto colocado en el primer lugar de nuestros escritores".[55]

Vía y métodos para descubrir el tesorro encerrado en la Biblia

Pero ¿qué vía y qué métodos seguir para buscar, con la agradable esperanza de descubrirlo, ese precioso tesoro que el Padre Celestial ha dado a sus hijos como consolación en su destierro? San Jerónimo nos lo indica él mismo con su ejemplo. Él nos pide, ante todo, que aportemos al estudio de la Escritura una cuidadosa

[55] *Ep.* 58, 9, 2, 11, 2.

preparación y un corazón bien dispuesto. Veámoslo a él mismo, después de su bautismo: para apartar los obstáculos exteriores, que podían contrariar su piadoso designio, imitando al personaje del Evangelio que, "en su dicha" de haber encontrado un tesoro, "va, vende todo cuanto tiene y compra aquel campo",[56] se despide de los placeres efímeros y frívolos de este mundo, se apasiona por la soledad y abraza una vida austera, con tanto más ardor, cuanto más cuenta se dió del peligro que había corrido hasta entonces su salvación en medio de las seducciones del vicio.

Debía, además, después de haber apartado esos obstáculos, disponer su espíritu para adquirir la ciencia de Jesucristo y revestirse de Aquel que es "manso y humilde de corazón". Había experimentado en efecto las mismas repugnancias que Agustín confesaba haber él mismo probado, cuando emprendía el estudio de las Sagradas Letras. Después de haberse sumergido durante su juventud en la lectura de Cicerón y demás autores profanos, Agustín quiso llevar su espíritu hacia la Sagrada Escritura: "Me pareció, escribe, indigna de ser comparada a las bellezas ciceronianas". Mi énfasis tenía horror a su simplicidad y mi inteligencia no penetraba su médula: se la penetra tanto mejor cuanto más pequeño uno se hace, pero yo sentía repugnancia en hacerme pequeñuelo, y la hinchazón de mi suficiencia me agigantaba a mis propios ojos".[57] Como Agustín, Jerónimo gustaba a tal punto de la literatura profana, hasta en el fondo de su soledad, que la pobreza de estilo de las Escrituras le impedía aún reconocer en ellas a Cristo en su humildad. "Así, dice, llevaba mi locura, hasta privarme de comer, por leer a Cicerón. Después de haber pasado muchas noches sin dormir y después de haber derramado lágrimas, que hacía brotar de mi corazón el recuerdo de mis faltas pasadas, tomaba a Plauto entre mis manos. Si llegaba a suceder que por una mudanza de ánimo emprendiese la lectura de los profetas, su estilo exótico me sublevaba y cuando mis ojos enceguecidos permanecían cerrados a la luz, acusaba yo, no a mis ojos, sino al sol."[58] Muy pronto, sin embargo, tanto se enamoró de la locura de la cruz, que ha quedado como prueba viviente de las facilidades que ofrece un espíritu humilde y piadoso para la inteligencia de la Biblia.

Consciente como lo estaba de que "en la explicación de las Sagradas Escrituras, tenemos siempre necesidad del auxilio del

[56] *Matth.* 13, 44.
[57] *S. Aug. Conf.* 3, 5; Cf. 8, 12.
[58] *Ep.* 22, 30, 2.

Espíritu Santo"[59] y que para la lectura y la interpretación de los Santos Libros hay que atenerse al sentido que el Espíritu Santo se proponía al tiempo de escribirse,[60] Jerónimo invoca con sus súplicas, fortalecidas por las oraciones de sus amigos, el socorro de Dios y las luces del Espíritu Santo. Se cuenta también que al comenzar sus Comentarios de los Libros Santos se encomendaba a la gracia de Dios y a las oraciones de sus hermanos, a quienes atribuía el buen éxito, cuando los había terminado.

Así como para con la gracia divina, se entrega del todo a la autoridad de la tradición, y tanto que puede afirmar haber aprendido "todo lo que sabe, no por sí mismo, es decir en la escuela de aquel tristísimo maestro que es el orgullo, sino junto a los ilustres doctores de la Iglesia".[61] En efecto, declara que jamás confió en sus propias fuerzas en materia de Sagradas Escrituras[62] y he aquí como, en una carta a Teófilo de Alejandría, formulaba la ley según la cual había ordenado su vida, y sus santos trabajos: "Sabe, con todo, le dice, que nada hay que más nos importe que salvaguardar los derechos del cristianismo, no cambiar nada al lenguaje de los Padres y no perder jamás de vista esta fe romana, cuyo elogio hizo el Apóstol".[63]

Por encima de todo: el Magisterio de la Iglesia

Con toda su alma se entrega y somete Jerónimo a la Iglesia, maestra soberana en la persona de los Romanos Pontífices. Y así desde el desierto de Siria, donde es el blanco de los ataques de las facciones heréticas, queriendo poner en mano de la Sede apostólica la solución de la controversia de los Orientales sobre el misterio de la Santísima Trinidad, escribe al papa Dámaso: "Me ha parecido conveniente consultar a la Cátedra de Pedro, así como a la fe glorificada por el Apóstol, pidiendo hoy el alimento de mi alma allí mismo donde, en otro tiempo, recibí la librea de Cristo".

"No queriendo otro guía que Cristo, me mantengo en estrecha comunión con Vuestra Beatitud, es decir con la Cátedra de Pedro. Yo sé que sobre esta piedra está edificada la Iglesia. Dad Vuestra sentencia, os lo suplico: Si así lo decidís, yo no titubearé en admitir hasta tres hipóstasis; si lo ordenáis, aceptaré que una fe nueva reemplace la de Nicea y que nosotros, los ortodoxos, nos sirvamos

[59] *In Mich.* 1, 10, 15.
[60] *In Gal.* 5, 19.
[61] *Ep.* 108, 26, 2.
[62] *Ad Domnionem et Rogatianum in I Part. Præf.*
[63] *Ep.* 63, 2.

de las mismas fórmulas que los arrianos."[64] Por último, en carta siguiente, renueva esta notable confesión de su fe: "Entretanto grito a quienquiera oírme: estoy unido a quienquiera que lo esté a la Cátedra de Pedro".[65] Perseverantemente fiel, en el estudio de la Escritura, a esta regla de fe, invoca este único argumento para refutar una falsa interpretación del texto sagrado: "Pero es que la Iglesia de Dios, no admite esta opinión";[66] y ved aquí las únicas palabras, por las cuales rechaza un libro apócrifo, que había invocado contra él el hereje Vigilancio: "Ese libro, no lo he leído jamás. ¿Qué necesidad tenemos de recurrir a aquello que la Iglesia no reconoce?".[67]

Un celo tan ardiente para salvaguardar la integridad de la fe lo envolvía en polémicas muy vehementes contra los hijos rebeldes de la Iglesia, que consideraba como sus enemigos personales: "Me bastará contestar que jamás he dado tregua a los herejes y que he puesto todo mi celo en hacer de los enemigos de la Iglesia mis enemigos personales".[68] Y en una carta a Rufino escribe: "Hay un punto, sobre el cual no podré estar de acuerdo contigo: transigir con los herejes, no mostrarme católico".[69] Sin embargo, contristado por la defección de éstos, les suplicaba que volviesen al regazo de su afligida Madre, única fuente de salvación,[70] y en favor de aquéllos "que habían salido de la Iglesia abandonando la doctrina del Espíritu Santo, para seguir su propio parecer", pedía para ellos la gracia de su vuelta a Dios con todo el fervor de su alma.[71]

Venerables Hermanos, si fué siempre necesario que todos los clérigos y que todos los fieles se impregnasen del espíritu del gran Doctor, nunca ha sido más necesario que en nuestra época, en que numerosos espíritus se levantan con orgullosa terquedad contra la soberana autoridad de la revelación divina y del magisterio de la Iglesia. Sabéis en efecto, y León XIII ya nos lo advertía, "qué hombres son los que se encarnizan en esta lucha, y a qué artificios y a qué armas recurren". Un deber urgente os impone suscitar para esta sagrada causa defensores los más numerosos y más competentes que sea posible conseguir, a quienes les

[64] *Ep.* 15, 1, 2, 4.
[65] *Ep.* 16, 2, 2.
[66] *In Dan.* 3, 37.
[67] *Adv. Vigil.* 6.
[68] *Dial. e Pelag. Prol.* 2.
[69] *Contra Ruf.* 3, 43.
[70] *In Mich.* 1, 10.
[71] *In Is.* 1, 6; c. 16, 1-5.

será necesario combatir, no sólo contra los que, negando todo orden sobrenatural, no reconocen ni revelación ni inspiración divina, sino también medirse con aquellos que, sedientos de novedades profanas, osan interpretar las Sagradas Escrituras como un libro puramente humano, rechazan las opiniones recibidas de la Iglesia desde la más remota antigüedad, o llevan el desprecio de su magisterio hasta desdeñar, sepultar en el silencio, acomodar a su propio sentir, desnaturalizándolos, ya sea con hipocresía, ya sea con cinismo, las Constituciones de la Sede Apostólica y los decretos de la Comisión pontifical para los estudios bíblicos. ¡Ojalá pudiésemos ver a todos los católicos seguir la regla de oro del Santo Doctor, y que dóciles a las órdenes de su Madre, tengan la modestia de no sobrepasar los límites tradicionales fijados por los Padres y aprobados por la Iglesia! Pero volvamos a nuestro asunto.

Necesidad y ventajas de la lectura y del estudio de la Biblia

Una vez armados los espíritus de piedad y de humildad, Jerónimo los convida al estudio de la Biblia. Y antes que nada, recomienda incansablemente a todos la lectura cotidiana de la palabra divina. "Libremos nuestro cuerpo del pecado y se abrirá nuestra alma a la sabiduría; cultivemos nuestra inteligencia mediante la lectura de los Libros Santos: que nuestra alma encuentre allí su alimento de cada día."

En su comentario de la Epístola a los Efesios, escribe: "Debemos, pues, con el mayor ardor leer las Escrituras y meditar día y noche la ley del Señor; así podremos distinguir, como ejercitados cambistas, las monedas buenas de las falsas".[72] No excluye por lo demás de esta obligación común ni siquiera a las mujeres, casadas o solteras. A la matrona romana Leta le da sobre la educación de su hija, entre otros consejos, el siguiente: Cercioraos de que estudia cada día algún pasaje de la Escritura . . . que en vez de las alhajas y sederías se aficione a los Libros divinos . . . Tendrá que aprender antes el Salterio, distraerse con sus cantos, y extraer de los Proverbios de Salomón una regla de vida. El Eclesiastés le enseñará a hollar los bienes del mundo; Job le brindará un modelo de fortaleza y de paciencia. Pasará en seguida a los Evangelios, que deberá tener siempre entre las manos. Asimilará ávidamente los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas. Después de haber recogido esos tesoros en el místico cofre de su alma, estudiará a los profetas, el Heptateuco, los libros de los Reyes y de los Paralipómenos, para terminar comprendiendo el Cantar de

[72] *In Eph.* 4, 31.

los Cantares.[73] Da las mismas directivas a la virginal Eustoquia: "Sé muy asidua en la lectura y estudia lo más posible. Que el sueño te encuentre con el libro en la mano, y que sobre la página sagrada caiga tu cabeza agobiada por el cansancio".[74]

En el elogio fúnebre que envió a Eustoquia, de su madre Paula, alababa también a esta gran santa por haber llevado con su hija tan adelante el estudio de las Escrituras, que las conocía a fondo y las sabía de memoria. Añadía además: "Destacaré este detalle, que parecerá tal vez increíble en una doncella: quiso aprender el hebreo, que yo mismo estudiaba en parte desde mi juventud al precio de hartas fatigas y sudores, y que continúo aún profundizando con incesante labor para no olvidarlo; llegó a poseerlo tan bien que cantaba los salmos en hebreo y hablaba dicha lengua, sin ningún acento latino. Este hecho se reproduce hoy en su santa hija Eustoquia".[75] Y se cuida de no olvidar tampoco a Santa Marcela, muy versada igualmente en la ciencia de las Escrituras.[76]

¿Quién no ve las ventajas y goces que reserva a los espíritus bien dispuestos la lectura piadosa de los Libros Santos?

Apenas toméis contacto con la Biblia animados de sentimientos de piedad, de fe sólida, de humildad y por el deseo de perfeccionaros, encontraréis y podréis gustar el pan bajado del cielo, y en vosotros se verificará la palabra de David: "Los secretos y los misterios de tu sabiduría, me los has revelado"[77]: en esta mesa de la divina palabra se halla en efecto verdaderamente "la doctrina santa que enseña la verdadera fe, levanta el velo (del santuario) y conduce con seguridad hasta el Santo de los Santos".[78]

En cuanto a Nos, Venerables Hermanos, a ejemplo de San Jerónimo, jamás cesaremos de exhortar a todos los cristianos a que hagan su lectura cotidiana de la Biblia, principalmente en los Santísimos Evangelios de Nuestro Señor, así como en los hechos de los Apóstoles y las Epístolas, esforzándose en hacerlos savia de su espíritu y sangre de sus venas.

[73] *Ep.* 107, 9, 12.
[74] *Ep.* 22, 17; Cf. ibid. 29, 2.
[75] *Ep.* 108, 26.
[76] *Ep.* 127, 7.
[77] *Ps.* 50, 3.
[78] *Imit.* 4, 11, 4.

Alaba la obra de la Sociedad de San Jerónimo y la difusión de la Biblia

Con ocasión de este centenario, se presenta también a Nuestro pensamiento, el grato recuerdo de la Sociedad de San Jerónimo, recuerdo tanto más querido cuando que Nos mismo hemos tomado parte en los primeros pasos y en la organización definitiva de esta obra; felices de haber podido comprobar sus pasados progresos, nos complacemos en augurarlos aún mayores para lo porvenir. Vosotros conocéis, Venerables Hermanos, el objeto de esta Sociedad: extender la difusión de los cuatro Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, de manera que esos Libros tengan en lo sucesivo un sitio en toda familia cristiana y que cada uno tome por costumbre leerlos y meditarlos cada día.

Esta obra que Nos amamos mucho por haber verificado su utilidad, deseamos vivamente verla propagarse y desarrollarse por todas partes mediante la constitución, en cada una de nuestras diócesis, de Sociedades del mismo nombre y del mismo propósito, unidas al centro de Roma.

En igual orden de ideas, los más preciosos servicios se prestan a la causa católica por aquellos que, en diversos países, han puesto y ponen aún lo mejor de su celo, en editar, en formato cómodo y atrayente, y difundir todos los Libros del Nuevo Testamento y los que han podido del Antiguo Testamento. Este apostolado ha sido por cierto singularmente fecundo para la Iglesia de Dios, puesto que así, un gran número de almas se acercan desde entonces a "esta mesa de la doctrina celestial que Nuestro Señor ha hecho poner para el universo cristiano, por medio de sus profetas, apóstoles y doctores".[79]

El sacerdote y el estudio bíblico

Pero ese deber, que Jerónimo inculca a todos los fieles, de estudiar el texto sagrado, lo impone muy particularmente a aquellos que "han tomado sobre sí el yugo de Cristo" y cuya vocación celestial es predicar la palabra de Dios.

He aquí la exhortación que, en la persona del monje Rusticus, dirige a todos los clérigos: "Mientras estés en tu patria, haz de tu celda un paraíso, come los frutos variados de las Escrituras; pon tus delicias en estos Santos Libros y goza de su intimidad... Ten siempre la Biblia en tus manos y bajo tus ojos; aprende palabra por palabra del Salterio, que tu oración sea incesante, que tu

[79] *Imit.* IV, 11, 4.

corazón vigile constantemente y permanezca cerrado a los pensamientos vanos".[80]

Al sacerdote Nepociano le da esta norma: "Relee con frecuencia las divinas Escrituras, más aún, que el Santo Libro no se aparte jamás de tus manos. Aprende allí lo que luego has de enseñar. Permanece firmemente adherido a la doctrina tradicional que te ha sido enseñada, a fin de estar en condiciones de exhortar según la santa doctrina y de refutar a aquellos que la contradicen".[81]

Después de haber recordado a San Paulino los preceptos dados por San Pablo a sus discípulos Timoteo y Tito sobre la ciencia de las Escrituras, agrega: "La santidad sin la ciencia de las Escrituras no aprovecha a nadie porque, si bien podría edificar a la Iglesia de Cristo por el espectáculo de una vida virtuosa, la perjudica en realidad, porque no es capaz de rechazar el ataque de sus contradictores".

El Profeta Malaquías, o mejor dicho, el mismo Señor, decía por boca de Malaquías: "Ve a consultar a los sacerdotes sobre la Ley". Es, pues, deber del sacerdote informar sobre la ley, a los que le interrogan. Leemos además en el Deuteronomio: "Pregúntaselo a tu Padre y él te lo indicará; a tus sacerdotes, y ellos te lo dirán". Al final de su santísima visión dice Daniel que los justos brillan como las estrellas, y que los inteligentes, es decir los justos que poseen las Escrituras, como el firmamento. "¿Ves tú qué distancia separa la santidad sin la ciencia, de la ciencia unida a la santidad? La primera nos hace semejantes a las estrellas, y la segunda al mismo cielo".[82]

En otra ocasión, en una carta a Marcela, trata irónicamente de "la virtud sin ciencia" de algunos clérigos: "Esta ignorancia, según ellos, les sirve de santidad, y se declaran discípulos de los pescadores del lago, como si la santidad de éstos hubiese consistido en no saber nada."[83]

Pero no son únicamente éstos los ignorantes, observa San Jerónimo, los que cometen la falta de no conocer las Escrituras, sino que es también el caso de algunos clérigos instruídos; y emplea el santo los términos más severos para urgir a los sacerdotes al contacto asiduo con los Libros Santos. Debéis tratar con gran celo, Venerables Hermanos, de grabar cada vez más profundamente las enseñanzas del Santo exegeta, en el espíritu de vues-

[80] *Ep.* 125, 7, 3; 11, 1.
[81] *Ep.* 52, 7, 1.
[82] *Ep.* 53, 3.
[83] *Ep.* 27, 1, 2.

tros clérigos y de vuestros sacerdotes. Uno de vuestros primeros deberes, ¿no es acaso llamarles cuidadosamente la atención sobre lo que exije de ellos la misión divina, que se les ha confiado, si no quieren mostrarse indignos de ellas? "Porque los labios del sacerdote serán los guardianes de la ciencia y es a su boca a quien se pedirá la enseñanza, porque es el ángel del Señor de los ejércitos."[84] Que sepan, pues, que no deben descuidar el estudio de las Escrituras, ni entregarse a él con un espíritu distinto de aquel que León XIII expresamente impuso en su carta encíclica "Providentissimus Deus".

Los beneficios del "Instituto Bíblico"

Obtendrán ciertamente los más hermosos resultados si frecuentan el Instituto Bíblico que fundó nuestro antecesor inmediato, en cumplimiento del voto de León XIII, para el mayor bien de la Iglesia, como lo prueba elocuentemente la experiencia de los diez últimos años. La mayor parte no tienen la posibilidad de hacerlo, por lo cual es de desear, Venerables Hermanos, que a instigación vuestra y bajo vuestros auspicios, vengan a Roma miembros escogidos de uno y de otro clero del mundo entero para entregarse a los estudios bíblicos en Nuestro Instituto. Los estudiantes que correspondan a este llamamiento tendrán muchos motivos para seguir las lecciones de este alto establecimiento. Unos (y ved aquí el fin principal del instituto) profundizarán las ciencias bíblicas con el objeto "de ponerse en condiciones de enseñarlas a su vez, en particular o en público, por la pluma o por la palabra, y defender el honor de dichas ciencias, ya sea como profesores, en las escuelas católicas, ya sea como escritores, campeones de la verdad católica"; [84a] otros, ya consagrados al sagrado ministerio, podrán acrecentar los conocimientos que adquirieron durante sus estudios teológicos en cuanto se refiere a Sagrada Escritura, autoridades exegéticas, cronología y topografía bíblicas. Este complemento de sus estudios tendrá la principal ventaja de hacer de ellos ministros perfectos de la palabra divina y prepararlos para todas las formas del bien.[85]

Venerables Hermanos, el ejemplo y las autorizadas declaraciones de San Jerónimo nos han indicado las virtudes necesarias para leer y estudiar la Biblia. Oigámoslo ahora decir hacia dónde debe tender el conocimiento de las Sagradas Letras y cuál debe ser el objetivo de este estudio.

[84] *Mal.* 2. 7.
[84a] *Pius X, in Lit. ap. Vinea Electa 7 maii* 1909.
[85] *Conf.* II *Tim.* 3, 17.

Las Escrituras, alimento para nuestra vida espiritual

Lo que se ha de buscar ante todo en la Escritura es el alimento que sustentará nuestra vida espiritual, y la hará adelantar en la vía de la perfección. Con ese fin San Jerónimo se acostumbró a meditar día y noche la ley del Señor, y a alimentarse en las Sagradas Escrituras del pan descendido del cielo y del maná celestial que encierra en sí todas las delicias.[86]

¿Cómo podría nuestra alma prescindir de ese alimento? ¿Y cómo es posible que el sacerdote señale a los demás el camino de la salvación si él mismo descuida instruirse por la meditación de la Escritura? ¿Y con qué derecho podría jactarse de ser en el ministerio sagrado "el guía de los ciegos, la luz de aquellos que andan en tinieblas, el doctor de los ignorantes, el maestro de los niños que halla en la ley la regla de la ciencia y de la verdad,[87] si se niega a escudriñar esta ciencia de la ley y cierra la entrada de su alma a la luz de lo alto? ¡Ah! cuántos ministros sagrados, por haber descuidado la lectura de la Biblia, perecen ellos mismos de hambre y dejan perecer un grandísimo número de almas, según lo que está escrito: *"los niños pidieron pan, y no hubo quien se lo repartiera"*,[88] y *"toda la tierra se halla llena de desolación, porque no hay quien medite en su corazón"*.[89]

La Biblia y la defensa de la fe

En segundo lugar, es menester, según las necesidades, extraer de las Escrituras los argumentos que han de iluminar, confirmar y defender los dogmas de la fe. Es lo que hizo maravillosamente San Jerónimo en sus combates contra los herejes de su tiempo. ¡Qué armas más afiladas y sólidas encontraba en los textos de la Escritura, cuando quería confundir a esos adversarios! Sus obras todas lo atestiguan claramente. Si los exegetas de hoy imitasen su ejemplo, resultaría sin duda esta ventaja —"resultado necesario y deseable en extremo", decía Nuestro antecesor en su carta Encíclica "Providentissimus Deus"— que "el aprovechamiento de la Escritura influirá sobre toda la ciencia teológica, siendo algo así como su alma".

[86] *Tract. de Ps.* 147.
[87] *Rom.* 2, 19.
[88] Lament. 4, 4.
[89] Jer. 12, 11.

La Biblia y la predicación

Por último, la Escritura servirá principalmente para santificar y fecundar el ministerio de la divina palabra. Y aquí Nos es particularmente grato poder confirmar, por el testimonio del gran Doctor, las directivas que Nos mismo hemos dado sobre la predicación sagrada, en nuestra carta encíclica "Humani Generis", y realmente si el ilustre comentarista aconseja tan vivamente y tan a menudo a los sacerdotes la lectura asidua de los Santos Libros, es sobre todo con el fin de que desempeñen dignamente su ministerio de enseñanza y de predicación. La palabra, en efecto, perdería toda influencia y toda autoridad como también toda eficacia para la formación de las almas, si no se inspirase en la Sagrada Escritura y no recibiese de ella su fuerza y su vigor. "La lectura de los Libros Santos será como el condimento de la palabra del sacerdote".[89a] Porque cada palabra de la Sagrada Escritura es como una trompeta que hace resonar en los oídos de los creyentes su voz poderosa y compulsiva";[90] y "nada es más impresionante que un ejemplo sacado de las Sagradas Escrituras".[91]

En cuanto a las enseñanzas del Santo Doctor acerca de las reglas que han de observarse, en el uso de la Biblia, y que se dirigen, en primer término, a los exegetas, los sacerdotes no deben perderlas de vista en la predicación de la divina palabra.

Nos advierte primero, que por medio de un examen muy atento de las mismas palabras de la Escritura, hemos de cerciorarnos sin ninguna duda posible, de lo que escribió el autor sagrado: Nadie ignora, en efecto, que Jerónimo acostumbraba en caso de necesidad recurrir al texto original y comparar entre ellas las distintas interpretaciones, pesar el alcance de las palabras y, si descubría un error, investigar su origen, de manera de alejar de la lectura toda vacilación. "En seguida, enseña nuestro Doctor, hay que buscar el sentido y la idea, que se esconden bajo las palabras, pues para discurrir sobre la Sagrada Escritura, importa menos la palabra que su sentido."[92]

89a *Ep.* 52, 8, 1.
90 *In Amos* 3, 3.
91 *In Zach.* 9, 15.
92 *Ep.* 29, 1, 3.

IV. DE LA INTERPRETACION

Ante todo hay que investigar el sentido literal e histórico

En esta búsqueda del sentido, Nos lo reconocemos sin dificultad, San Jerónimo, a ejemplo de los doctores latinos y de algunos doctores griegos del período anterior, rindió al principio un culto tal vez exagerado a las interpretaciones alegóricas. Pero su amor a los Libros Santos, sus esfuerzos perseverantes para identificarlos y penetrarlos a fondo, le permitieron hacer cada día un nuevo progreso en la justa apreciación del sentido literal y formular sobre este punto sólidos principios. Vamos a resumirlos, pues aun hoy día ellos constituyen la norma segura que todos deben seguir para desentrañar de los Libros Santos todo su sentido.

Ante todo debemos aplicar nuestro espíritu a descubrir el sentido literal e histórico: "Doy siempre al lector prudente el consejo de no aceptar interpretaciones supersticiosas y que aislan trozos del texto siguiendo el capricho de la imaginación, sino examinar lo que precede, lo que acompaña y lo que sigue y establecer una unión para todo el pasaje en cuestión".[93]

Todas las otras maneras de interpretar las Escrituras, agrega, están basadas sobre el sentido literal;[94] y no es el caso de creer que ese sentido falta cada vez que se encuentra una expresión figurada, pues "sucede a menudo que la misma historia está llena de metáforas y emplea un estilo figurado.[95] Algunos pretenden que nuestro Doctor declaró de ciertos pasajes de la Escritura, que no tenían sentido histórico. Él les contesta de antemano: "Sin negar el sentido histórico, preferimos adoptar el sentido espiritual".[96]

No debe descuidarse el sentido espiritual

Una vez establecido con certeza el sentido literal o histórico, San Jerónimo busca sentidos menos obvios y más profundos para alimentar su espíritu con un manjar más escogido. Pide, en efecto, a propósito del Libro de los Proverbios, y aconseja en varias ocasiones para otros libros de la Escritura, no atenerse tan sólo al sentido literal, "sino cavar más hondo en busca del sentido divino, así como se busca el oro en el seno de la tierra, la nuez bajo la cáscara, el fruto que se esconde bajo la piel erizada de la castaña".[97] Así también al indicar a San Paulino "el sendero que

93 *In Matth.*, 25, 13.
94 Cf. *in Ez.* 38, 1; 41, 23; 42, 13; *in Marc.* 1, 13-31.
95 *In Hab.* 3, 14.
96 *In Marc.* 9, 1-7, Cf. *in Ez.* 40, 24, 27.
97 *In Eccl.* 12, 9.

debe seguirse en el estudio de las Sagradas Escrituras", le decía: "Aunque cada pasaje de los Divinos Libros tenga una cáscara viva y cambiante, su médula es más dulce aún. Quien quiere saborear la almendra, rompe la cáscara".[98]

San Jerónimo hace observar, sin embargo, que si se trata de descubrir ese sentido oculto, conviene usar de cierta discreción, "no sea que el deseo de las riquezas del sentido espiritual, nos haga aparecer desdeñando la pobreza del sentido histórico".[99] Por eso es que reprocha a muchos interpretaciones místicas de autores antiguos de descuidar completamente apoyarse en el sentido literal: "No es posible que tantas promesas como cantaron en el sentido literal los labios de los santos profetas, queden reducidas a no ser ya otra cosa que fórmulas vacías y términos materiales de una simple figura de retórica; ellas deben, al contrario, descansar en un terreno firme y sólo cuando queden establecidas sobre los cimientos de la historia podrán elevarse hasta la cumbre del sentido místico".[100]

Juiciosamente observa a este respecto que no hay que apartarse del método de Cristo y de los Apóstoles, pues bien que el Antiguo Testamento no haya sido para ellos sino como la preparación y la sombra de la Nueva Alianza y bien que interpreten, por consiguiente, en sentido figurado un gran número de sus pasajes, no por eso reducen a figuras todo el conjunto de las Antiguas Escrituras. En apoyo de su tesis, San Jerónimo, invoca frecuentemente el ejemplo del Apóstol San Pablo que, para citar un caso "al exponer las figuras místicas de Adán y Eva, no negaba que hubiesen sido creados, sino que colocando la interpretación mística sobre el cimiento de la historia escribía: "Por eso es que el hombre dejará . . .".[101]

Los comentaristas de las Sagradas Letras y los predicadores de la palabra de Dios ganarán con seguir el ejemplo de Cristo y de los Apóstoles y con no descuidar, según las directivas de León XIII, "las transposiciones alegóricas u otras análogas que los Padres han hecho de ciertos pasajes, sobre todo si fluyen del sentido literal y están confirmadas por la autoridad de un gran número de Padres"; por último al tomar por base el sentido literal ganarán con elevarse discreta y mesuradamente hasta interpretaciones más altas; percibirán con San Jerónimo la profunda verdad de la palabra del Apóstol: "Toda Escritura es divinamente inspirada y útil para

[98] *Ep.* 58, 9, 1.
[99] *In Eccl.* 2, 24.
[100] *In Amós,* 9, 6.
[101] *In Is.* 6, 1-7.

enseñar, para convencer, para corregir, para formar en la justicia",[102] y así el tesoro inagotable de las Escrituras los proveerá con un gran caudal de hechos y de ideas, para orientar por este medio con unción y fortaleza hacia la santidad la vida y la conducta de los fieles.

Exponer con objetividad y sencillez la palabra de Dios

En cuanto al modo de exponer y expresar, siendo la fidelidad lo que se busca en los dispensadores de los misterios de Dios, Jerónimo pone por principio que hay que atenerse ante todo a "la exactitud de la interpretación" y que "el deber del comentarista es exponer, no ideas personales sino las del autor que comenta";[103] por lo demás "el orador sagrado —agrega—, está expuesto cualquier día al grave peligro de convertir, por una interpretación defectuosa, el Evangelio de Cristo en el evangelio del hombre".[104]

En segundo lugar "en la explicación de las Sagradas Escrituras no es el estilo rebuscado y adornado con flores de retórica lo que corresponde usar, sino el valor científico y la sencillez de la verdad".[105] Al conformarse a esta regla para la redacción de sus obras, declara en sus comentarios, que tenía por objeto no "hacer aplaudir" sus palabras, "sino hacer comprender en su verdadero sentido las excelentes palabras de los demás".[106] La explicación de la divina palabra reclama, decía Jerónimo, lenguaje "que no tenga sabor de afectación, sino que descubra la idea objetiva, desentrañe el sentido, alumbre los pasajes obscuros, y no sea entorpecido por la floración excesiva de los recursos dialécticos".[107]

Parece conveniente reproducir aquí algunos pasajes de San Jerónimo que muestran claramente el horror que le causaba la elocuencia propia de los retóricos, los cuales con la resonancia y emisión vertiginosa de palabras completamente huecas, sólo aspiran a conseguir vanos aplausos: "No vayas a ser, le aconseja al sacerdote Nepociano, un declamador y un molino inagotable de palabras; familiarízate más bien con los sentidos ocultos de la Escritura y posee a fondo los misterios de tu Dios. Decir muchas palabras y hacerse apreciar por la volubilidad del lenguaje a los ojos del vulgo ignorante, es cosa de necios".[108] "Los espí-

[102] II *Tim.* 3, 16.
[103] *Ep.* 49 al 48, 17, 7.
[104] *In Gal.* 1, 11.
[105] *In Amós, Præf. in* 1, 3.
[106] *In Gal. Præf. in* 1, 3.
[107] *Ep.* 36, 14, 2; Cf. *Ep.* 140, 1, 2.
[108] *Ep.* 52, 8, 1.

ritus cultivados con que se cuenta hoy día, no se preocupan para nada de asimilarse la médula de las Escrituras, sino de acariciar los oídos de la multitud con flores de retórica".[109] "No quiero decir nada de aquellos que, como yo mismo en otro tiempo, no llegan a abordar el estudio de las Sagradas Escrituras, sino después de haber frecuentado la literatura profana y halagado el oído de la muchedumbre por su estilo florido, y que toman todas sus propias palabras por la ley de Dios sin dignarse averiguar lo que quisieron decir los profetas y los apóstoles, antes adaptan a su modo de ver testimonios que no le son conformes; como si fuese grande elocuencia, y no la peor de todas, falsificar los textos y atraer por la violencia la Escritura a servir los fines que ellos persiguen".[110] "Porque careciendo de la autoridad de las Escrituras, estos parleros perderían todo poder de persuasión, ya que parecen apoyar en los sagrados textos la falsedad de su doctrina."[111]

Ahora bien, esta elocuente palabrería y aquella locuaz ignorancia "no tienen nada de incisivo, de vivaz ni de vital; no son más que un compuesto desnutrido, marchito e inconsistente, que únicamente produce humildes plantas y hierbas muy pronto secas y cascadas". En cambio, la doctrina del Evangelio, hecha al contrario de sencillez "produce bastante más que humildes plantas" y, así el imperceptible grano de mostaza "se hace árbol, de suerte que las aves del cielo . . . vienen a cobijarse en sus ramas".[112]

Por eso en todo buscaba Jerónimo esta santa sencillez del lenguaje que no excluye el brillo ni la belleza. Que otros se aficionen a disertar con voz enfática torrentes de palabras; en cuanto a mí, me contento en hablar para hacerme comprender y, al tratar de las Escrituras, con imitar la sencillez de las mismas Escrituras.[113] En efecto, "sin renunciar a los atractivos del lenguaje, la exégesis católica, debe velarlos y evitarlos, a fin de alcanzar, no vanas escuelas de filósofos y un puñado de discípulos, sino todo el género humano".[114] Si los sacerdotes jóvenes ponen en práctica estos consejos y estos preceptos; si los sacerdotes mayores no los olvidan, abrigamos la confianza de que su santo ministerio será muy provechoso para las almas de los fieles.

[109] *Dial. c. Lucif.* 11.
[110] *Ep.* 53, 7, 3.
[111] *In Tit.* 1, 10.
[112] *In Matth.* 13, 32.
[113] *Ep.* 36, 14, 2.
[114] *Ep.* 48 al 49, 4, 3.

El estudio de la Biblia: delicia del alma

Nos queda aún por recordar, Venerables Hermanos, los "dulces frutos" que extrajo San Jerónimo de la "amarga semilla de las Sagradas Letras", con la esperanza de que su ejemplo inflamará a los sacerdotes y a los fieles confiados a vuestro cuidado en el deseo de conocer y de experimentar ellos también la saludable virtud del sagrado texto.

Esta superabundancia de exquisitas delicias espirituales que llenaban el alma del piadoso anacoreta, Nos preferimos que las aprendáis, por decirlo así, de su propia boca, más bien que por Nos mismo. Escuchad, pues, en qué términos habla de esta ciencia sagrada a Paulino, su "colega, compañero y amigo": "Dime, pues, hermano muy querido: ¿No te parece acaso que vivir en medio de estos misterios, meditarlos, no saber o buscar otra cosa, no te parece que esto es ya el paraíso en la tierra".[115]

"¿Dime tú, pregunta a Paula, su discípula, acaso hay algo más santo que este misterio; algo más seductor que estos placeres? ¿Qué alimento, qué miel más dulce que conocer los designios de Dios, ser admitido en su santuario, penetrar el pensamiento del Creador y enseñar las palabras de tu Señor, de que hacen burla los sabios de este mundo y que rebosan, empero, de sabiduría espiritual? Dejemos a los demás gozar de su riqueza, beber en una copa exornada de piedras preciosas, engalanarse con sedas resplandecientes, saciarse con los aplausos de la muchedumbre, sin que la variedad de placeres consiga agotar sus tesoros: las delicias nuestras consistirán en meditar día y noche la ley del Señor, en golpear a la puerta hasta que se abra, en recibir de la Trinidad la mística limosna de los panes, y en andar guiados por el Señor, sobre el oleaje del siglo."[116] Nuevamente a Paula y a la hija de ésta, Eustoquia, escribe en su comentario de la epístola a los Efesios: "Si hay alguna cosa, oh Paula y Eustoquia, que pueda sujetarnos aquí abajo a la sabiduría y que en medio de las tribulaciones y torbellinos del mundo conserve el equilibrio de nuestra alma, yo creo que es ante todo la meditación y la ciencia de las Escrituras".[117]

Porque recurría a éstas le aconteció que agobiado por la enfermedad, no dejaba de disfrutar de la paz y de la alegría del corazón: esta alegría, no se detenía a saborearla en un vana ociosidad, sino que este fruto de la caridad se transformaba en caridad activa al

[115] *Ep.* 53, 10, 1.
[116] *Ep.* 30, 13.
[117] *In Eph. Prol.*

servicio de la Iglesia de Dios a quien el Señor tiene confiado el depósito de la palabra divina.

La Biblia: inspiradora de un amor entusiasta por la Iglesia

Y, en efecto, cada página de las Sagradas Letras de ambos Testamentos le contaba las glorias de la Iglesia de Dios. Casi todas las mujeres célebres y virtuosas de que habla con honor el Antiguo Testamento, ¿no eran acaso figuras de esta Esposa mística de Cristo? El sacerdocio y los sacrificios, las costumbres y las solemnidades, la casi totalidad de los hechos narrados en el Antiguo Testamento, ¿no eran acaso como la sombra de la Iglesia? ¿Y esto de hallar divinamente realizadas en la Iglesia tantas promesas de los salmos y de los profetas? Y él mismo, ¿no conocía acaso por el anuncio que hizo Nuestro Señor y los Apóstoles, los insignes privilegios de esta Iglesia? ¿Cómo, entonces, la ciencia de las Escrituras no había de inflamar el corazón de Jerónimo en un amor cada día más ardiente para con la Esposa de Cristo?

Nos sabemos ya, Venerables Hermanos, qué profundo respeto, qué amor tan entusiasta profesaba por la Iglesia Romana y la Cátedra de Pedro. Sabemos con cuánto vigor combatía a los enemigos de la Iglesia. Al prodigar sus aplausos a su joven compañero de armas, Agustín, que sostenía los mismos combates, se congratulaba de haberse atraído como él el furor de los herejes y le escribe: "¡Honor a ti por tu valor! El mundo entero tiene los ojos fijos en ti. Los católicos veneran y reconocen en ti al restaurador de la fe de los primeros días y, lo que es una señal más gloriosa todavía, todos los herejes te maldicen y me persiguen contigo con un odio igual, hasta llegar a matarnos por el deseo, en su impotencia para inmolarnos con la espada".[118] Este testimonio encuentra excelente confirmación en Sulpicio Severo, quien cita a Postumiano: "Una lucha de todos los instantes y un duelo no interrumpido con los malos han concentrado sobre Jerónimo los odios de los perversos. En él los herejes odian al que no cesa de atacarlos; los clérigos al que les reprocha sus vidas y sus crímenes. Mas, todos los hombres virtuosos, sin excepción, lo aman y admiran".[119]

Este odio de los herejes y de los malos hizo padecer a Jerónimo muchos sufrimientos, sobre todo cuando los Pelagianos se arrojaron sobre el monasterio de Belén y lo saquearon, pero soportó con igualdad de ánimo todos los malos tratamientos y los ultrajes y no se desalentó, pronto como estaba para morir por la defensa de la

118 *Ep.* 141, 2; Cf. *Ep.* 134, 1.
119 *Postumianus Apud. Sulp. Sev. Dial.* 1, 9.

fe cristiana: "Lo que causa mi alegría, escribe a Apronio, es saber que mis hijos combaten por Cristo; que Aquel en quien creemos fortalece en nosotros este celo valeroso, a fin de que estemos prontos para derramar nuestra sangre por su fe ... Las persecuciones de los herejes han arruinado del todo nuestro monasterio en cuanto a sus riquezas materiales, pero la bondad de Cristo lo colma de riquezas espirituales. Más vale no tener pan que comer, antes que perder la fe".[120]

Si jamás permitió al error extenderse impunemente, no puso menor celo en levantarse, en términos enérgicos, contra las malas costumbres, queriendo en la medida de sus fuerzas "presentar" a Cristo una Iglesia gloriosa, sin mancha, sin arruga, ni cosa semejante, sino santa e inmaculada.[121] ¡Qué vigor en los reproches que dirige a los que profanaban por una vida culpable su dignidad sacerdotal! ¡Con qué elocuencia se alza contra las costumbres paganas que infestaban en gran parte la misma ciudad de Roma! Para contener por todos los medios aquel desbordamiento de todos los vicios y de todos los crímenes, les opone la excelencia y belleza de las virtudes cristianas, convencido justamente que no existe más poderoso preservativo contra el mal que el amor de las cosas más puras. Con instancia reclama para la juventud una educación piadosa y honesta, induce con graves consejos a los esposos a llevar una vida pura y santa, insinúa en las almas más delicadas el culto de la virginidad, no encuentra suficientes elogios para la austera pero deliciosa violencia de la vida interior, recuerda con todas sus fuerzas el primer precepto de la religión cristiana —el precepto de la caridad unida al trabajo—, cuya observancia debía arrancar la sociedad humana a los trastornos y devolverle la tranquilidad del orden.

Recordemos esta hermosa palabra que le decía a San Paulino a propósito de la caridad: "El verdadero templo de Cristo, es el alma del fiel: adorna este santuario, engalánalo, deposita en él tus ofrendas y recibe en él a Cristo. ¿De qué sirve recubrir los muros con piedras preciosas,, si Cristo se muere de hambre en la persona del pobre?".[122] En cuanto a la ley del trabajo, la recordaba a todos con tal ardor, por medio de sus escritos y mejor aun por los ejemplos de toda su vida, que Postumiano, después de haber permanecido seis meses junto a Jerónimo en Belén, le rindió este testimonio en Sulpicio Severo: "Siempre se le encuentra dedicado a la lectura, enteramente sumergido en los libros; ni

120 *Ep.* 139.
121 *Eph.* 5, 27.
122 *Ep.* 58, 7, 1.

de día ni de noche toma descanso; constantemente lee o escribe".[123]

Por otra parte, su ardiente amor por la Iglesia se exhala de sus comentarios, donde no pierde ocasión de celebrar a la Esposa de Cristo. Citemos, entre otros, este pasaje del comentario del Profeta Ageo: "Se vió acudir lo más selecto de todas las naciones, y la gloria llenó la casa del Señor, es decir, la Iglesia del Dios vivo, columna y fundamento de la verdad... Estos metales preciosos dan más esplendor a la Iglesia del Salvador que antes a la Sinagoga: con estas piedras vivas está construída la casa de Cristo, cuya corona es una paz eterna".[124] En otro pasaje, dice comentando a Miqueas: "Venid, subamos hasta la casa del Señor: hay que subir, si se quiere llegar hasta Cristo y hasta la casa del Dios de Jacob, la Iglesia, casa de Dios, columna y fundamento de la verdad".[125] Por último, en el prefacio del comentario a San Mateo: "La Iglesia fué edificada sobre base de roca por una palabra del Señor; ella es a quien el rey introdujo en su habitación, ella es a quien tendió la mano por la abertura de una secreta entrada".[126]

Como se ve, en los últimos extractos citados, nuestro Doctor exalta la unión íntima del Señor con la Iglesia. No se puede separar a la Cabeza de su cuerpo místico; por eso el amor a la Iglesia viene necesariamente del amor a Cristo, que debe ser mirado como el fruto principal, y dulce entre todos, de la ciencia de las Escrituras.

Ignorar las Escrituras, es ignorar a Cristo

En efecto, Jerónimo estaba a tal punto convencido de que este conocimiento del sagrado texto es la vía ordinaria que lleva al conocimiento y al amor de Nuestro Señor, que no vacilaba en afirmar: "Ignorar las Escrituras, es ignorar al mismo Cristo".[127] Escribe en este sentido a Santa Paula: "¿Cómo podríamos vivir sin la ciencia de las Escrituras, a través de las cuales se aprende a conocer a Cristo, que es la vida de los creyentes?".[128] Hacia Cristo, en efecto, convergen como hacia su centro todas las páginas de ambos Testamentos: y comentando el pasaje del Apocalipsis, donde trata del río y del árbol de vida, Jerónimo escribe esta notable sentencia: "No hay más que un río que mana debajo del trono de Dios, y es la gracia del Espíritu Santo, y esta gracia del Espíritu Santo está encerrada en las Sagradas Escrituras, es decir, en ese río de las Escrituras. Y éste corre entre dos riberas que son el Antiguo y el Nuevo Testamento y en cada orilla se encuentra plantado un árbol que es Cristo".[129]

123 *Postumianus Apud. Sulp. Sev., Dial.* 1, 9.
124 *In Agg.* 2, 1.
125 *In Mich.* 4, 1.
126 *In Matth. Prol.*
127 *In Is. Prol. Cf. Tract. de Ps.* 77.
128 *Ep.* 30, 4.

No hay que extrañar entonces, que en sus piadosas meditaciones, Jerónimo acostumbrase a referir a Cristo todo lo que leía en los Libros Santos: "Para mí, cuando leo el Evangelio y encuentro testimonios extraídos de los profetas, no considero sino a Cristo: si he visto a Moisés, si he visto a los Profetas, ha sido tan sólo para comprender lo que ellos dicen de Cristo. Cuando un día entre yo en el esplendor de Cristo y brille ante mis ojos su luz deslumbradora comparable a la del sol refulgente, ya no veré la luz de una lámpara. Enciende tú una lámpara en pleno día, ¿acaso dará luz? Cuando brilla el sol, la luz de la lámpara se desvanece; en la misma forma, cuando se goza de la presencia de Cristo, la Ley y los profetas desaparecen. Nada quito a la gloria de la Ley ni de los profetas; antes, por el contrario, los alabo por ser los anunciadores de Cristo. Cuando leo la Ley y los profetas el fin que me propongo no es limitarme a la Ley y a los profetas, sino por la Ley y los profetas llegar hasta Cristo". [130] Y así lo vemos elevarse maravillosamente, por el comentario de las Escrituras, hasta el conocimiento y el amor del Señor Jesús y encontrar allí la perla preciosa de que habla el Evangelio: "No hay más que una perla preciosa entre todas, el conocimiento del Salvador, el misterio de su pasión y el secreto de su resurrección". [131] El amor que lo consumía por Cristo lo llevaba, pobre y humilde con Cristo, a libertarse sin reservas de todos los lazos de las preocupaciones terrenales; a no buscar sino a Cristo; a dejarse conducir por su Espíritu; a vivir con Él en la más estrecha unión; a estampar como un sello en su propia vida la efigie de Cristo paciente; a no tener deseo más ardiente que el de sufrir con Cristo y para Cristo.

Así se explica lo que escribía en el momento de embarcarse, cuando, muerto Dámaso, pérfidos enemigos, hostigándolo con sus vejaciones, lo obligaron a alejarse de Roma: "Algunos pueden considerarme como un criminal, agobiado bajo el peso de todas las culpas, y esto no es nada en comparación con mis pecados. Tienes razón, sin embargo, de creer en el interior de tu alma hasta en la virtud de los pecadores... Doy gracias a mi Dios de merecer

129 *Tract. de Ps.* 1.
130 *Tract. in Marc.* 9, 1-7.
131 *In Matth.* 13, 45.

el odio del mundo... ¿Qué parte de sufrimiento he soportado yo, el soldado de la Cruz? La calumnia me cubrió con el oprobio del crimen; pero yo sé que con buena o mala fama se llega al reino de los cielos."[132] Y he aquí en qué términos exhortaba a la piadosa doncella Eustoquia a soportar valerosamente por Cristo los sufrimientos de la vida presente: "Grande es el sufrimiento, pero grande también la recompensa en imitar a los mártires, en imitar a los apóstoles, en imitar a Cristo..." Todos estos sufrimientos que acabo de enumerar parecen bien penosos al que no ama a Cristo. Aquel, por el contrario, que considera toda la pompa del siglo como cieno inmundo; para quien todo lo que hay debajo del sol es vanidad; que no quiere enriquecerse sino de Cristo; que se asocia a la muerte y a la resurrección de su Señor y que crucifica su carne con sus vicios y concupiscencias, aquél podrá repetir con toda libertad: "¿Quién nos separará de la caridad con que nos ama Cristo?"[133]

Jerónimo saboreaba, pues, muy abundantes frutos en la lectura de los Libros Santos; allí es donde extraía esas luces interiores que lo hacían adelantar cada día más en el conocimiento y el amor de Cristo; de allí sacaba ese espíritu de oración del cual habló tan bien en sus escritos; allí por último es donde adquiriría esa admirable familiaridad con Cristo, cuyas dulzuras lo animaban a tender sin tregua, por el rudo sendero de la cruz, a la conquista de la palma del triunfo.

Asimismo, el impulso de su corazón lo llevaba sin cesar hacia la Santísima Eucaristía: "Ninguno, en efecto, es más rico que aquel que lleva el cuerpo del Señor en cesta de mimbre y su sangre en una ampolla."[134]

Tenía la misma veneración afectuosa hacia la Santísima Virgen, cuya perpetua virginidad defendió con todas sus fuerzas; y la Madre de Dios, ideal acabado de todas las virtudes, era el modelo que proponía de ordinario a las esposas de Cristo.[135]

San Jerónimo y su entrañable cariño por Tierra Santa

Nadie se extrañará, pues, de que los hogares de Palestina que habían sido santificados por Nuestro Redentor y su Santísima Madre hayan ejercido un encanto y un atractivo tan poderoso sobre San Jerónimo. Sus sentimientos al respecto se adivinan en lo que sus discípulas Paula y Eustoquia escribían desde Belén a

132 *Ep.* 45, 1, 6.
133 *Ep.* 22, 38.
134 *Ep.* 125, 20, 4.
135 *Ep.* 22, 28, 3.

Marcela: "¿En qué términos y con qué frases podremos darte una idea de la gruta en donde nació el Salvador? ¿Y qué decir de la cuna que oyó sus gemidos de niño? El silencio es más digno de ella que nuestras pobres palabras... ¿Cuándo llegará el día en que nos sea dado penetrar en la gruta del Salvador y llorar junto a la tumba del Maestro? ¿Besar la madera de la Cruz, y sobre el monte de los Olivos seguir en deseo y en espíritu a Cristo en su Ascensión?[136] Jerónimo llevaba lejos de Roma una vida más penosa para su cuerpo: pero la memoria de estos augustos recuerdos traían a su alma tanta dulzura que exclamaba: "¡Ah! ¡Si Roma tuviese lo que posee Belén, más humilde, empero, que la Ciudad romana!"[137] El voto del santo exegeta se realizó de distinta manera que lo que él pensaba, y tenemos Nos y todos los ciudadanos de Roma, motivo de regocijo en ello. En efecto, los restos del gran Doctor, depositados en aquella gruta que él por tanto tiempo había habitado y que la célebre ciudad de David se hacía una gloria en conservar en otro tiempo, Roma tiene hoy la dicha de poseerlos en la Basílica de Santa María la Mayor, en donde reposan junto a la cuna misma del Salvador.

V. CONCLUSIÓN

Calló la voz, cuyo eco salido del desierto llenaba al mundo católico todo entero; pero por sus escritos que "brillan sobre el universo como antorchas divinas",[138] San Jerónimo habla todavía. Proclama la excelencia, la integridad y la veracidad histórica de las Escrituras, los dulces frutos que se saborean leyéndolas y meditándolas. Proclama para todos los hijos de la Iglesia la necesidad de volver a una vida digna del nombre de cristianos y de preservarse del contagio de las costumbres paganas que nuestra época parece haber casi completamente restablecido.

Proclama que la Cátedra de Pedro, gracias sobre todo a la piedad filial y al celo de los italianos, a quienes el cielo ha otorgado la gracia de poseerlo dentro de sus fronteras, debe gozar del honor y de la libertad absolutamente indispensables a la dignidad y al ejercicio mismo de la carga apostólica. Proclama para aquellas naciones cristianas, que tuvieron la desgracia de separarse de la Iglesia, el deber de volver a su Madre, en quien reposa toda esperanza eterna de salvación. Dios haga que este llamamiento

136 *Ep.* 46, 11, 13.
137 *Ep.* 54, 13, 6.
138 Cassian. *De incarn.*, 7, 26.

sea escuchado sobre todo por las Iglesias orientales, quienes desde hace ya demasiado tiempo alimentan disposiciones hostiles hacia la Cátedra de Pedro. Cuando vivía en aquellas regiones y tenía por maestros a Gregorio Nacianceno y a Dídimo de Alejandría, Jerónimo sintetizaba en esta fórmula, que se ha hecho clásica, la doctrina de los pueblos orientales de su época: "Todo aquel que no se refugie en el Arca de Noé, será sepultado en las aguas del diluvio." [139] Este azote, si Dios no lo detiene, ¿acaso no amenaza hoy destruir todas las instituciones humanas? ¿Qué es lo que permanece en pie, en efecto, después de haber suprimido a Dios, autor y conservador de todas las cosas? ¿Qué es lo que puede subsistir, después de haberse separado de Cristo, que es la vida? Pero Aquel que, en otro tiempo, al llamamiento de sus discípulos, calmó el mar embravecido, puede todavía devolver a la sociedad humana convulsionada el beneficio tan precioso de la paz.

Que San Jerónimo atraiga este favor sobre la Iglesia de Dios, a quien tan ardientemente amó y valerosamente defendió contra todos los asaltos de sus enemigos; pueda su patrocinio obtener que, apaciguadas todas las discordias, según el anhelo de Jesucristo, "no haya más que un solo rebaño y un solo pastor".

Llevad sin tardanza, Venerables Hermanos, al conocimiento de vuestro clero y a vuestros fieles las instrucciones que Nos acabamos de daros, en ocasión del décimoquinto centenario de la muerte del gran Doctor. Quisiéramos que todos, a ejemplo y bajo el patrocinio de San Jerónimo, no solamente permaneciesen fieles a la doctrina católica bajo la inspiración divina de las Escrituras y asumiesen su defensa, sino también que observasen con escrupuloso esmero las prescripciones de la encíclica "Providentissimus Deus" y de la presente carta.

Entre tanto, formulamos el voto de que todos los hijos de la Iglesia se dejen penetrar y fortalecer por la dulzura de las Sagradas Letras, con el fin de llegar a un conocimiento perfecto de Jesucristo.

Como prenda de este deseo y en testimonio de Nuestra paternal benevolencia, Nos os concedemos muy afectuosamente en el Señor, a vosotros, Venerables Hermanos, así como a todo el clero y a todos los fieles que os están confiados, la bendición apostólica.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el 15 de septiembre de 1920, en el año séptimo de Nuestro Pontificado.

BENEDICTO XV, Papa.

[139] *Ep.* 15, 2, 1.

7) ENCICLICA "DIVINO AFFLANTE SPIRITU"

(Traducción oficial de la Santa Sede)

A LOS VENERABLES HERMANOS PATRIARCAS, PRIMADOS, OBISPOS Y OTROS ORDINARIOS EN PAZ Y COMUNIÓN CON LA APOSTÓLICA SEDE Y ASIMISMO A TODO EL CLERO Y FIELES DE CRISTO DEL ORBE CATÓLICO

PÍO PP. XII

VENERABLES HERMANOS, AMADOS HIJOS

SALUD Y BENDICIÓN APOSTÓLICA

INTRODUCCIÓN

Ocasión de la Encíclica "Providentissimus Deus". Modo de celebrar su cincuentenario.

Por inspiración del divino Espíritu escribieron los Sagrados Escritores aquellos libros, que Dios, conforme a su paterna caridad con el género humano, quiso liberalmente dar "para enseñar, para convencer, para corregir, para dirigir en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté apercibido para toda obra buena".[1] No es, pues, de admirar que la Santa Iglesia, tratándose de este tesoro dado del cielo, que ella posee como preciosísima fuente y divina norma de la doctrina sobre la fe y las costumbres, así como lo recibió incontaminado de manos de los Apóstoles, así lo haya custodiado con todo esmero, defendido de toda falsa y perversa interpretación y empleado solícitamente en el ministerio de comunicar a las almas la salud sobrenatural, como lo atestiguan a toda luz casi innumerables documentos de todas las edades. Por lo que hace a los tiempos modernos, cuando de un modo especial corrían peligro las divinas Letras en cuanto a su origen y recta exposición de ellas, la Iglesia tomó a su cuenta el defenderlas y protegerlas todavía con mayor diligencia y empeño. De ahí que

[1] II *Tim.* III, 16 s.

ya el Sacrosanto Sínodo Tridentino pronunció con decreto solemne que "deben ser tenidos por sagrados y canónicos los libros enteros con todas sus partes, tal como se han solido leer en la Iglesia Católica y se hallan en la antigua edición vulgata latina".[2] Y en nuestro tiempo el Concilio Vaticano, a fin de reprobar las falsas doctrinas acerca de la inspiración, declaró que estos mismos libros se han de tener por sagrados y canónicos "no ya porque compuestos con la sola industria humana hayan sido después aprobados con su autoridad, ni solamente porque contengan la revelación sin error, sino porque escritos con la inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por autor, y como tales fueron entregados a la misma Iglesia".[3] Más adelante, cuando contra esta solemne definición de la doctrina católica, en la que a los libros "enteros con todas sus partes" se atribuye esta divina autoridad inmune de todo error, algunos escritores católicos osaron coartar la verdad de la Santa Escritura tan sólo a las cosas de fe y costumbres, y en cambio lo demás que perteneciera al orden físico o histórico reputarlo como "dicho de paso" y en ninguna manera —como ellos pretendían— enlazado con la fe, nuestro Antecesor de inmortal memoria León XIII en su Carta Encíclica "Providentissimus Deus", dada el 18 de noviembre del año 1893, reprobó justísimamente aquellos errores, y afianzó con preceptos y normas sapientísimas los estudios de los Divinos Libros.

Y toda vez que es conveniente conmemorar el término del año cincuentenario desde que fueron publicadas aquellas Letras Encíclicas que se tienen como la ley principal de los estudios bíblicos, Nos, según la solicitud que desde el principio del Sumo Pontificado manifestamos respecto de las disciplinas sagradas,[4] juzgamos que había de ser oportunísimo, confirmar e inculcar por una parte lo que nuestro Antecesor sabiamente estableció y sus sucesores añadieron para afianzar y perfeccionar la obra, y decretar por otra lo que al presente parecen exigir las circunstancias, para más y más incitar a todos los hijos de la Iglesia, que se dedican a estos estudios, a una empresa tan necesaria y tan loable.

[2] Sesión IV, decr. 1; *Ench. Bibl.* núm. 45.
[3] Sesión III, cap. 2; *Ench. Bibl.* núm. 62.
[4] Sermón a los alumnos de los seminarios de Roma el 24 de junio de 1939; Acta *Ap. Sedis* XXXI (1939), págs. 245-251.

I

PARTE HISTÓRICA

Solicitud de León XIII y sus sucesores por los estudios bíblicos

§ 1 — La obra de León XIII

Doctrina de la inerrancia o exclusión de todo error

El primero y sumo empeño de León XIII fué el exponer la doctrina de la verdad contenida en los Sagrados Volúmenes y vindicarlos de las impugnaciones. Así fué que con graves palabras declaró que no hay absolutamente ningún error, cuando el hagiógrafo, hablando de cosas físicas, "se atuvo (en el lenguaje) a las apariencias de los sentidos", como dice el Angélico,[5] expresándose "o con cierta manera de traslación, o como se estilaba aquellos tiempos en el lenguaje común y aun hoy se usa en muchas cosas de la vida cotidiana, aun entre los mismos hombres más doctos". Añadiendo que ellos "los escritores sagrados, o por mejor decir —son palabras de San Agustín[6]— el Espíritu de Dios que por ellos hablaba, no quiso enseñar a los hombres estas cosas —a saber la íntima constitución de las cosas visibles— que de nada servían para su salvación";[7] lo cual "útilmente ha de aplicarse a las disciplinas allegadas, principalmente a la historia", es a saber, refutando "de modo análogo las falacias de los adversarios" y defendiendo "de sus impugnaciones la fidelidad histórica de la Sagrada Escritura".[8] Y que no se ha de imputar el error al Escritor Sagrado, si "en la transcripción de los códices se les escapó algo menos exacto a los copistas", o si "queda oscilante el sentido genuino de algún pasaje". Por último, que no es lícito en modo alguno "o el restringir la inspiración de la Sagrada Escritura a algunas partes tan sólo, o el conceder que erró el mismo sagrado escritor", siendo así que la divina inspiración "por sí misma no sólo excluye todo error,

[5] Cf. Iª, IIae. 70, art. 1 ad. 3.
[6] *De Gen. ad litt.* 2, 9, 20; PL. XXXIV, col. 270 s.; CSEL. XXVIII, III, 2, pág. 46.
[7] Leonis XIII, Acta XIII, pág. 355; *Ench. Bibl.* núm. 106.
[8] Cf. Benedicto XV, Enc. "Spiritus Paraclitus", Acta *Ap. Sedis* XII (1920), página 396; *Ench. Bibl.* núm. 471.

sino que lo excluye y rechaza con la misma necesidad absoluta con la que es necesario que Dios, Verdad Suma, no sea en modo alguno autor de ningún error. Esta es la antigua y constante fe de la Iglesia".[9]

Ahora bien: esta doctrina, que con tanta gravedad expuso nuestro Predecesor León XIII, también Nos la proponemos con Nuestra autoridad y la inculcamos a fin de que todos la retengan religiosamente. Y decretamos que con no menor solicitud se obedezca también el día de hoy a los consejos y estímulos que él sapientísimamente añadió conforme al tiempo. Pues como surgieran nuevas y no leves dificultades y cuestiones, ya por los prejuicios del racionalismo que por doquiera perniciosamente cundía, ya sobre todo por las excavaciones y descubrimientos de monumentos antiquísimos, llevados a cabo por doquiera en las regiones orientales, el mismo Predecesor nuestro, impulsado por la solicitud del oficio apostólico, a fin de que esta tan preclara fuente de revelación católica no sólo estuviera abierta con más seguridad y abundancia para utilidad de la grey del Señor, sino también para no permitir que en manera alguna fuese contaminada, ardientemente deseó "que fuesen cada vez más los que sólidamente tomaran a su cargo y mantuviesen constantemente el patrocinio de las Divinas Letras; y que aquéllos principalmente, a los que la divina gracia llamó al sagrado orden, emplearan cada día, como es justísimo, mayor diligencia e industria en leerlas, meditarlas y exponerlas".[10]

Impulso dado a los estudios bíblicos: La Escuela Bíblica de Jerusalén, la Comisión Bíblica

Por lo cual el mismo Pontífice, así como ya hacía tiempo había alabado y aprobado la Escuela de Estudios Bíblicos fundada en San Esteban de Jerusalén, gracias a la solicitud del Maestro General de la Sagrada Orden de Predicadores, Escuela de la que, como él mismo dijo, "el conocimiento de la Biblia recibió no leve incremento y los espera mayores";[11] así el último año de su vida añadió todavía una nueva razón, para que estos estudios, tan encarecidamente recomendados por las Letras Encíclicas *Providentissimus Deus*, cada día se perfeccionasen más y con la mayor seguridad se adelantasen. En efecto: con las Letras Apostólicas *Vigilantiæ*, dadas el 30 del mes de octubre del año 1902, estableció un

[9] Leonis XIII, Acta XIII, pág. 357 y siguientes; *Ench. Bibl.* núm. 109 ss.

[10] Cfr. Leonis XIII, Acta XIII, pág. 328; *Ench. Bibl.* núm. 67 ss.

[11] Carta apost. "Hierosolymæ in cœnobio" de 17 de septiembre 1892; Leonis XIII, Acta XII, págs. 239-241, véase pág. 240.

Consejo, o como se dice, Comisión, de graves varones, "que tuvieran por encomendado a sí el cargo de procurar y lograr por todos los medios, que los divinos oráculos hallen entre los nuestros en general aquella más exquisita exposición que los tiempos reclaman, y se conserven incólumes no sólo de todo hálito de errores, sino también de toda temeridad de opiniones";[12] el cual Consejo también Nos, siguiendo el ejemplo de nuestros antecesores lo confirmamos y aumentamos de hecho, valiéndonos, como muchas veces antes, de su ministerio, para encaminar los intérpretes de los Sagrados Libros a aquellas sanas leyes de la exégesis católica, que enseñaron los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia y los mismos Sumos Pontífices.[13]

§ 2 — La obra de los sucesores de León XIII

Pío X: creación de grados académicos; pauta de estudios bíblicos; el Instituto Bíblico

Y aquí no parece ajeno del asunto recordar con gratitud las cosas principales y más útiles para el mismo fin que sucesivamente hicieron nuestros Antecesores, y que podríamos llamar complemento o fruto de la feliz empresa Leoniana. Y en primer lugar Pío X, queriendo "proporcionar un medio fijo de preparar un buen número de maestros, que, recomendables por su gravedad y pureza de doctrina, interpreten en las escuelas católicas los Divinos Libros", ... instituyó "los grados académicos de licenciado y doctor en Sagrada Escritura ... que habrían de ser conferidos por la Comisión Bíblica";[14] luego dió una ley "sobre la norma de los estudios de Sagrada Escritura que se ha de guardar en los Seminarios de Clérigos", con el designio de que los alumnos seminaristas "no sólo penetrasen y conociesen la fuerza, modo y doctrina de la Biblia, sino que pudiesen además ejercitarse en el ministerio de la divina palabra con competencia y probidad, y defender ... de las impugnaciones los libros escritos bajo la inspiración divina";[15] finalmente, "para que en la ciudad de Roma

[12] Cfr. Leonis XIII, Acta XXII, páginas 232 ss.; *Ench. Bibl.* núm. 130-141, véase números 130-132.

[13] Carta de la Pontificia Comisión Bíblica a los excelentísimos Arzobispos y Obispos de Italia, de 20 de agosto de 1941; Acta *Ap. Sedis* XXXIII (1941); páginas 465-472.

[14] Carta Apost. "Scripturæ Sanctæ" de 23 de febrero de 1904; Pii X, Acta I, páginas 176-179; *Ench Bibl.* núm. 142-150; véase números 143-144.

[15] Cfr. Carta Apost. "Quoniam in re biblica" de 27 de marzo de 1906; Pii X, Acta III, págs. 72-76; *Ench. Bibl.* números 155-173; véase núm. 155.

se tuviera un centro de estudios más elevados relativos a los Sagrados Libros, que promoviese del modo más eficaz posible la doctrina bíblica y los estudios a ella anejos, según el sentido de la Iglesia católica", fundó el Pontificio Instituto Bíblico, que encomendó a la ínclita Compañía de Jesús y quiso estuviera "provisto de las más elevadas cátedras y todo recurso de erudición bíblica", y prescribió sus leyes y disciplina, declarando que en este particular "ponía en ejecución el saludable y provechoso propósito" de León XIII.[16]

Pío XI: prescripción de grados académicos; el Monasterio de San Jerónimo para la revisión de la Vulgata

Todo esto, finalmente, lo colmó nuestro próximo Predecesor de feliz recordación Pío XI, al decretar entre otras cosas, que ninguno fuese "profesor de la asignatura de Sagradas Letras en los Seminarios, sin haber legítimamente obtenido, después de terminado el curso peculiar de la misma disciplina, los grados académicos en la Comisión Bíblica o en el Instituto Bíblico". Y estos grados quiso que tuvieran los mismos efectos que los grados legítimamente otorgados en la Sagrada Teología o en el Derecho Canónico; y asimismo estableció, que a nadie se concediese "beneficio en que canónicamente se incluyera la carga de explicar al pueblo la Sagrada Escritura, si, además de otras condiciones, el sujeto no hubiese obtenido o la licencia o la láurea en Escritura". Y exhortando a la vez juntamente tanto a los Superiores mayores de las Órdenes regulares, como a los Obispos del orbe católico, a enviar a las aulas del Instituto Bíblico, para obtener allí los grados académicos, los más aptos de sus alumnos, confirmó tales exhortaciones con su propio ejemplo, señalando de su liberalidad para este mismo fin rentas anuales.[17]

El mismo Pontífice, después que con el favor y aprobación de Pío X, de feliz memoria, el año 1907 "se encomendó a los monjes Benedictinos el cargo de investigar y preparar los estudios en que haya de basarse la edición de la Versión Latina de las Escrituras, que recibió el nombre de Vulgata,[18] queriendo afianzar con mayor

[16] Carta Apost. "Vinea electa" de 7 de mayo 1909; Acta *Ap. Sedis* I (1909), páginas 447-449; *Ench. Bibl.* núm. 293-306; véase núms. 296 y 294.

[17] Cfr. Motu proprio "Bibliorum Scientiam" de 27 de abril de 1924; Act. *Ap. Sedis* XVI (1924), págs. 180-182; *Ench. Bibl.*, números 518-525.

[18] Carta al Rvdmo. D. Aidano Gasquet de 3 de diciembre de 1907; Pii X, Acta IV, págs. 117-119; *Ench. Bibl.*, números 285 ss.

firmeza y seguridad esta misma "trabajosa y ardua empresa", que exige largo tiempo y subidos gastos, cuya grandísima utilidad habían evidenciado los egregios volúmenes ya dados a la pública luz, levantó desde sus cimientos el monasterio Urbano de San Jerónimo, que exclusivamente se dedicase a esta obra, y lo enriqueció abundantísimamente con biblioteca y todos los demás recursos de investigación.[19]

§ 3 — Solicitud de los Sumos Pontífices por el uso y difusión de la Sagrada Escritura

Ni parece que aquí debe pasarse en silencio, con cuánto ahinco los mismos Predecesores Nuestros, con diferentes ocasiones, recomendaron ora el estudio, ora la predicación, ora en fin la pía lectura y meditación de las Sagradas Escrituras. Porque Pío X, respecto de la Sociedad de San Jerónimo, que trata de persuadir a los fieles de Cristo la costumbre, en verdad loable, de leer y meditar los santos Evangelios y hacerlos más accesibles según sus fuerzas, la aprobó de todo corazón y la exhortó a que animosamente insistiera en su propósito, declarando "que esta obra es la más útil y que mejor responde al tiempo", toda vez que contribuye no poco "a extirpar la idea de que la Iglesia se resiste a la lectura de las Sagradas Escrituras en lengua vulgar, o pone para ello impedimento".[20] Por su parte Benedicto XV, al cumplirse el ciclo del décimoquinto siglo, desde que dejó la vida mortal el Doctor Máximo en exponer las Sagradas Letras, después de haber esmeradísimamente inculcado, ya los preceptos y ejemplos del mismo Doctor, ya los principios y normas dadas por León XIII y por Sí mismo, y recomendado otras cosas oportunísimas en estas materias y que nunca se deben olvidar, exhortó "a todos los hijos de la Iglesia, principalmente a los clérigos, a juntar la reverencia de la Sagrada Biblia con la piadosa lectura y asidua meditación de la misma"; y advirtió que "en estas páginas se ha de buscar el alimento, con que se sustente hasta llegar a la perfección la vida del espíritu" y que "la principal utilidad de la Escritura pertenece al ejercicio santo y fructuoso de la divina palabra"; y el mismo de nuevo alabó la obra de la Sociedad llamada con nombre del mismo San Jerónimo, gracias a la cual se divulgan en grandísima extensión los Evangelios y los Hechos de los Após-

[19] Const. Apost. "Inter præcipuas" de 15 de junio de 1933; Acta *Ap. Sedis* XXVI (1934), págs. 85-87.

[20] Carta al Emmo. Cardenal Cassetta. Qui piam de 21 de enero de 1907; Pii X, Acta IV, págs. 23-25.

toles, "de suerte que ya no haya ninguna familia cristiana que carezca de ellos, y todos se acostumbren a su lectura y meditación cotidiana".[21]

§ 4 — Frutos de esta acción múltiple

Y a la verdad es cosa justa y grata el confesar, que no sólo con estas instituciones, preceptos y estímulos de nuestros Antecesores, sino también con las obras y trabajos arrostrados por todos aquellos que diligentemente los secundaron, ya en estudiar, investigar y escribir, ya en enseñar y predicar, como también en traducir y propagar los Sagrados Libros, ha adelantado no poco entre los católicos la ciencia y uso de las Sagradas Escrituras. Porque son ya muchísimos los cultivadores de la Escritura Santa, que salieron ya y cada día salen de las aulas en las que se enseñan las más elevadas disciplinas en materia teológica y bíblica, y principalmente de Nuestro Pontificio Instituto Bíblico, los cuales, animados de ardiente afición a los Sagrados Volúmenes, imbuyen en este mismo espíritu al clero adolescente, y constantemente le comunican la doctrina que ellos bebieron. No pocos de ellos han promovido y promueven todavía con sus escritos los estudios bíblicos, o bien editando los sagrados textos redactados conforme a las normas del arte crítico, y explicándolos, ilustrándolos, traduciéndolos para su pía lección y meditación, o bien, por fin, cultivando y adquiriendo las disciplinas profanas útiles para la explanación de la Escritura. Así, pues, por estas y otras empresas que cada día se propagan y cobran fuerza, como, por ejemplo, las asociaciones en pro de la Biblia, los congresos, las Semanas de asambleas, las bibliotecas, las sociedades para meditar el Evangelio, concebimos la esperanza nada dudosa, de que en adelante crezcan doquiera más y más para bien de las almas la reverencia, el uso y el conocimiento de las Sagradas Letras, con tal que con firmeza, valentía y confianza retengan todos la regla de los estudios bíblicos prescrita por León XIII, explicada por sus Sucesores con más claridad y perfección, y por Nos confirmada y fomentada —que es en realidad la única segura y confirmada por la experiencia—, sin dejarse arredrar en modo alguno por aquellas dificultades, que, como en las cosas humanas suele acontecer, nunca le faltarán tampoco a esta obra preclara.

[21] Carta Encíclica "Spiritus Paraclitus" de 15 de septiembre de 1920; Acta *Ap. Sedis* XII (1920), págs. 385-422; *Ench. Bibl.*, núm. 457-508; véase números 457, 495, 497, 491.

II

PARTE DOCTRINAL

Los estudios bíblicos de nuestro tiempo

Estado actual de los estudios bíblicos

No hay quien no pueda fácilmente echar de ver, que las condiciones de los estudios bíblicos y de los que para los mismos son útiles han cambiado mucho en estos cincuenta años. Porque, pasando por alto otras cosas, cuando Nuestro Predecesor publicó su Letra Encíclica *"Providentissimus Deus"*, apenas se había comenzado a explorar en Palestina uno u otro lugar de excavaciones relacionadas con estos asuntos. Ahora en cambio las investigaciones de este género no sólo se han aumentado muchísimo en cuanto al número, sino que además, cultivadas con más severo método y arte por el mismo ejercicio, nos enseñan muchas más cosas y con más certeza. Y en efecto, cuánta luz brote de estas investigaciones para entender mejor y con más plenitud los Sagrados Libros, lo saben todos los peritos, lo saben cuantos se consagran a estos estudios. Crece todavía la importancia de estas exploraciones por los documentos escritos hallados de vez en cuando, que contribuyen en mucho al conocimiento de las lenguas, letras, sucesos, costumbres y cultos más antiguos. Ni es de menor momento el hallazgo y la búsqueda, tan frecuente en esta edad nuestra, de papiros, que han tenido tanto valor para el conocimiento de las letras e instituciones públicas y privadas, principalmente del tiempo de Nuestro Salvador. Se han hallado además y editado con sagacidad vetustos códices de los Sagrados Libros; se ha investigado con más extensión y plenitud la exégesis de los Padres de la Iglesia; finalmente, se ilustra con innumerables ejemplos el modo de hablar, narrar y escribir de los antiguos. Todo esto, que, no sin especial consejo de la providencia de Dios, ha conseguido esta nuestra época, invita en cierta manera y amonesta a los intérpretes de las Sagradas Letras a aprovecharse con denuedo de tanta abundancia de luz para examinar con más profundidad los Divinos Oráculos, ilustrarlos con más claridad y proponerlos con mayor lucidez. Y si, con sumo consuelo en el alma, vemos que los mismos intérpretes estrenuamente han obedecido ya y siguen obedeciendo a esta invitación, ciertamente no es éste el último ni el menor fruto de las Letras Encíclicas *"Providentis-*

simus Deus", con las que Nuestro Predecesor León XIII, como presagiando en su ánimo esta nueva floración de los estudios bíblicos, por una parte invitó al trabajo a los exegetas católicos, y por otra les señaló sabiamente cuál era el modo y método de trabajar. Pero también Nos con estas Letras Encíclicas queremos conseguir que esta labor no solamente persevere con constancia, sino que cada día se perfeccione y resulte más fecunda, puesta sobre todo Nuestra mira en mostrar a todos lo que resta por hacer, y con qué espíritu debe hoy el exegeta católico emprender tan grande y excelso cargo, y en dar nuevo acicate y nuevo ánimo a los operarios que trabajan constantemente en la viña del Señor.

§ 1 — Recurso a los textos originales

Estudio de las lenguas bíblicas

Ya los Padres de la Iglesia, y en primer término San Agustín, al intérprete católico que emprendiese la tarea de entender y exponer las Sagradas Escrituras le recomendaban encarecidamente el estudio de las lenguas antiguas y el volver a los textos primitivos.[22] Con todo, llevaba consigo la condición de aquellos tiempos, que conocieran pocos la lengua hebrea, y éstos imperfectamente. Por otra parte en la edad media, cuando la Teología Escolástica florecía más que nunca, aun el conocimiento de la lengua griega desde mucho tiempo antes se había disminuído de tal manera entre los Occidentales, que hasta los mismos supremos Doctores de aquellos tiempos, al explicar los Divinos Libros, solamente se apoyaban en la versión latina, llamada Vulgata. Por el contrario en estos nuestros tiempos no solamente la lengua griega, que desde el renacimiento de las letras humanas en cierto sentido ha sido resucitada a nueva vida, es ya familiar a casi todos los cultivadores de la antigüedad, sino que aun el conocimiento de la lengua hebrea y de otras lenguas orientales se ha propagado grandemente entre los hombres doctos. Es tanta además ahora la abundancia de medios para aprender estas lenguas, que el intérprete de la Biblia, que, descuidándolas, se cierre la puerta para los textos originales, no puede en modo alguno evitar la nota de ligereza y desidia. Porque al exegeta pertenece el andar como a caza, con sumo cuidado y veneración, aun de las cosas más mínimas, que, bajo la inspiración del Divino Espíritu, brotaron

[22] Cfr. por ej., San Jerónimo, *Præf. in IV Evang. ad Damasum*, PL. XXIX, columnas 526-527. San Agustín, *De doctr. christ.* II, 16; PL. XXXIV, col. 42-43.

de la pluma del hagiógrafo, a fin de penetrar su mente con más profundidad y plenitud. Procure, por lo tanto, con diligencia adquirir cada día mayor pericia en las lenguas bíblicas y aun en las demás orientales, y corrobore su interpretación con todos aquellos recursos, que provienen de toda clase de filología. Lo cual, en verdad, lo procuró conseguir solícitamente San Jerónimo, según los conocimientos de su época; y asimismo no pocos de los grandes intérpretes de los siglos XVI y XVII, aunque entonces el conocimiento de las lenguas fuese mucho menor que el de hoy, lo intentaron con infatigable esfuerzo y no mediocre fruto. De la misma manera conviene que se explique aquel mismo texto original, que escrito por el sagrado autor tiene mayor autoridad y mayor peso, que cualquiera versión, por buena que sea, ya antigua, ya moderna; lo cual puede sin duda hacerse con mayor facilidad y provecho, si, respecto del mismo texto, se junta al mismo tiempo con el conocimiento de las lenguas una sólida pericia en el manejo de la crítica.

Importancia de la crítica textual

Cuánta importancia se haya de atribuir a esta crítica, atinadamente lo advirtió San Agustín, cuando entre los preceptos que deben inculcarse al que estudia los Sagrados Libros puso por primero de todos el cuidado de poseer un texto exacto. "En enmendar los Códices —así el clarísimo Doctor de la Iglesia— debe ante todo estar alerta la vigilancia de aquellos que desean conocer las Escrituras Divinas, para que los no enmendados cedan su puesto a los enmendados."[23] Ahora bien, hoy este arte, que lleva el nombre de crítica textual y que se emplea con gran loa y fruto en la edición de los escritos profanos, con justísimo derecho se ejercita también, por la reverencia debida a la divina palabra, en los Libros Sagrados. Porque por su mismo fin logra que se restituya a su ser el sagrado texto lo más perfectamente posible, se purifique de las depravaciones introducidas en él por deficiencia de los amanuenses, y se libre, cuanto se pueda, las inversiones de palabras, repeticiones y otras faltas de la misma especie, que suelen furtivamente introducirse en los libros transmitidos de uno en otro por muchos siglos. Y apenas es necesario advertir que esta crítica, que desde hace algunos decenios no pocos han empleado absolutamente a su capricho y no pocas veces de tal manera, que pudiera decirse haberla los mismos usado para introducir en el sagrado

[23] *De doctr. christ.* II, 21; PL. XXXIV, col. 46.

texto sus opiniones prejuzgadas, hoy ha llegado a adquirir tal estabilidad y seguridad de leyes que se ha convertido en un insigne instrumento para editar con más pureza y esmero la divina palabra, y fácilmente puede descubrirse cualquier abuso. Ni es preciso recordar aquí —ya que es cosa notoria y clara a todos los cultivadores de la Sagrada Escritura— en cuánta estima ha tenido la Iglesia ya desde los primeros siglos hasta nuestros días estos estudios del arte crítica. Así es que hoy, después que la disciplina de este arte ha llegado a tanta perfección, es un oficio honorífico, aunque no siempre fácil, el procurar por todos los medios, que cuanto antes por parte de los católicos se preparen oportunamente ediciones tanto de los Sagrados Libros, como de las versiones antiguas, hechas conforme a estas normas, que junten, es a saber, con una reverencia suma del sagrado texto la escrupulosa observancia de todas las leyes críticas. Y ténganlo todos por bien sabido, que este largo trabajo no solamente es necesario para penetrar bien los escritos dados por divina inspiración, sino que además es reclamado por la misma piedad por la que debemos estar sumamente agradecidos a aquel Dios providentísimo, que desde el trono de su majestad nos envió estos libros a manera de cartas paternales, como a propios hijos.

Sentido del decreto Tridentino sobre el uso de la Vulgata. Versiones en lenguas vulgares

Ni piense nadie que este uso de los textos primitivos, conforme a la razón de la crítica, sea en modo alguno contrario a aquellas prescripciones que sabiamente estableció el Concilio Tridentino acerca de la Vulgata Latina.[24] Documentalmente consta, que a los Presidentes del Concilio se dió el encargo de rogar al Sumo Pontífice a nombre del mismo Santo Sínodo —como, en efecto, lo hicieron—, mandase corregir primero la edición Latina, y luego, en cuanto se pudiese, la Griega y la Hebrea, con designio de divulgarla al fin para utilidad de la Santa Iglesia de Dios.[25] Y si bien, a la verdad, a este deseo no pudo entonces por las dificultades de los tiempos y otros impedimentos responderse plenamente, confiamos que al presente, aunadas las fuerzas de los doctores católicos, se pueda satisfacer con más perfección y amplitud. Mas por lo que hace a la voluntad del Sínodo Tridentino de que la Vulgata fuese la versión latina "que todos usasen como auténtica", esto en verdad, como todos

[24] Decr. de editione et usu Sacrorum Librorum; Conc. Trid., ed. Soc. Goerres. t. V, p. 91 s.
[25] Ibíd., t. X, p. 271; cfr. t. V, p. 29, 59, 65; t. X, p. 446 ss.

lo saben, solamente se refiere a la Iglesia latina, y al uso público de la misma Escritura, y no disminuye sin género de duda en modo alguno la autoridad y valor de los textos originales. Porque no se trataba de los textos originales en aquella ocasión, sino de las versiones latinas que en aquella época corrían de una parte a otra, entre las cuales el mismo Concilio con justo motivo decretó que debía ser preferida la que "había sido aprobada en la misma Iglesia con el largo uso de tantos siglos". Así, pues, esta privilegiada autoridad o, como dicen, autenticidad de la Vulgata no fué establecida por el Concilio principalmente por razones críticas, sino más bien por su legítimo uso en las Iglesias durante el decurso de tantos siglos; con el cual uso ciertamente se demuestra que la misma está en absoluto inmune de todo error en materia de fe y costumbres; de modo que, conforme al testimonio y confirmación de la misma Iglesia, se puede presentar con seguridad y sin peligro de errar en las disputas, lecciones y predicaciones; y por tanto este género de autenticidad no se llama con nombre primario crítica, sino más bien jurídica. Por lo cual esta autoridad de la Vulgata en cosas doctrinales de ninguna manera prohibe —antes por el contrario hoy más bien exige— que esta misma doctrina se compruebe y confirme por los textos primitivos, y que también sean a cada momento invocados como auxiliares estos mismos textos, por los cuales donde quiera y cada día más se patentice y exponga el recto sentido de las Sagradas Letras. Y ni aun siquiera prohibe el decreto del Concilio Tridentino que, para uso y provecho de los fieles de Cristo y para más fácil inteligencia de la divina palabra, se hagan versiones en las lenguas vulgares, y eso aún tomándolas de los textos originales, como ya en muchas regiones vemos que loablemente se ha hecho, aprobándolo la autoridad de la Iglesia.

§ 2 — De la interpretación

Importancia e investigación del sentido literal

Armado egregiamente con el conocimiento de las lenguas antiguas y con los recursos del arte crítico, emprenda el exegeta católico aquel oficio, que es el supremo entre todos los que se le imponen: a saber, el hallar y exponer el sentido genuino de los Sagrados Libros. Para el desempeño de esta obra tengan ante los ojos los intérpretes que, como la cosa principal de todas, han de procurar el distinguir bien y determinar cuál es el sentido de las palabras bíblicas llamado literal. Sea este sentido literal de las palabras el que ellos averigüen con toda diligencia, por medio del

conocimiento de las lenguas, valiéndose del contexto y de la comparación con pasajes semejantes; a todo lo cual suele también apelarse en favor de la interpretación de los escritos profanos, para que aparezca en toda su luz la mente del autor. Sólo que los exegetas de las Sagradas Letras, acordándose que aquí se trata de la palabra divinamente inspirada, cuya custodia e interpretación fué por el mismo Dios encomendada a la Iglesia, no menos diligentemente tengan cuenta de las exposiciones y declaraciones del magisterio de la Iglesia, y asimismo de la explicación dada por los Santos Padres, como también de la "analogía de la fe", como sapientísimamente lo advirtió León XIII en las Letras Encíclicas "Providentissimus Deus".[26] Traten también con singular empeño de no exponer únicamente —cosa que con dolor vemos se hace en algunos comentarios— las cosas que atañen a la historia, arqueología, filología y otras disciplinas por el estilo; sino que, sin dejar de aportar oportunamente aquéllas, en cuanto puedan contribuir a la exégesis, muestren principalmente cuál es la doctrina teológica de cada uno de los libros o textos respecto de la fe y costumbres, de suerte que esta exposición de los mismos, no solamente ayude a los doctores teólogos para proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino que sea también útil a los sacerdotes para explicar ante el pueblo la doctrina cristiana, y finalmente sirva a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un hombre cristiano.

Recto uso del sentido espiritual

Una vez que hubieran dado tal interpretación, teológica ante todo, como hemos dicho, eficazmente obligarán a callar a los que, aseverando que en los comentarios bíblicos apenas hallan nada que eleve la mente a Dios, nutra el alma, promueva la vida interior, repiten que es preciso acudir a cierta interpretación espiritual, que ellos llaman mística. Cuán poco acertado sea este su modo de ver, lo enseña la misma experiencia de muchos, que, considerando y meditando una y otra vez la palabra de Dios, perfeccionaron sus almas, y se sintieron movidos de vehemente amor a Dios; como también lo muestran a las claras la perpetua educación de la Iglesia y las amonestaciones de los mayores Doctores. Y no es que se excluya de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual. Porque las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento, de tal manera fueron sapientísimamente ordenadas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo

[26] Leonis XIII. Acta XIII, p. 345-346; *Ench. Bibl.* núm. 94-96.

cual el intérprete, así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras, que el hagiógrafo pretendiera y expresara, así también el espiritual mientras conste legítimamente que fué dado por Dios. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual. Ahora bien, este sentido en los Santos Evangelios nos lo indica y enseña el mismo divino Salvador; lo profesan también los Apóstoles, de palabra y por escrito, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la doctrina tradicional perpetua de la Iglesia; lo declara por último el uso antiquísimo de la liturgia, donde quiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: La ley de orar es la ley de creer. Así, pues, este sentido espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios, descúbranlo y propónganlo los exegetas católicos con aquella diligencia que la dignidad de la palabra divina reclama; mas tengan religiosa cautela en no proponer como sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios. Porque aun cuando, principalmente en el desempeño del oficio de predicador, puede ser útil para ilustrar y recomendar las cosas de la fe, cierto uso más amplio del Sagrado Texto según la significación traslaticia de las palabras, siempre que se haga con moderación y sobriedad, nunca sin embargo debe olvidarse, que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es como externo y añadido, y que sobre todo hoy no carece de peligro, cuando los fieles, aquellos especialmente que están instruídos en los conocimientos tanto sagrados como profanos, buscan qué es lo que Dios en las Sagradas Letras nos da a entender, y no más bien qué es lo que el facundo orador o escritor expone, empleando con cierta destreza las palabras de la Biblia. Ni tampoco aquella "palabra de Dios viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos, y que llega hasta la división del alma y del espíritu, y de las coyunturas",[27] necesita de afeites o de acomodación humana, para mover y sacudir los ánimos; porque las mismas Sagradas Páginas, redactadas bajo la inspiración divina, tienen por sí mismas abundante sentido genuino; enriquecidas por divina virtud, tienen fuerza propia; adornadas con soberana hermosura, brillan por sí mismas y resplandecen, con tal que sean por el intérprete tan íntegra y cuidadosamente explicadas, que se saquen a luz todos los tesoros de sabiduría y prudencia en ellas ocultos.

Cómo se debe fomentar el estudio de los Santos Padres y de los grandes intérpretes

En este desempeño podrá el exegeta católico egregiamente ayudarse del industrioso estudio de aquellas obras, con las que los

[27] *Hebr.* 4, 12.

Santos Padres, los Doctores de la Iglesia e ilustres intérpretes de los pasados tiempos expusieron las Sagradas Letras. Porque ellos, aun cuando a veces estaban menos pertrechados de erudición profana y conocimiento de lenguas que los intérpretes de nuestra edad, sin embargo, en conformidad con el oficio que Dios les dió en la Iglesia, culminan por cierta suave perspicacia de las cosas celestes y admirable agudeza de entendimiento, con las que íntimamente penetran las profundidas de la divina palabra, y ponen en evidencia todo cuanto puede conducir a la ilustración de la doctrina de Cristo y santidad de la vida. De doler es, en verdad, que tan preciosos tesoros de la antigüedad cristiana sean demasiado poco conocidos a no pocos de los escritores de nuestros tiempos, y que tampoco los cultivadores de la historia de la exégesis hayan todavía llevado a término todo aquello que, para investigar con perfección y estimar en su punto cosa de tanta importancia, parece necesario. Ojalá surjan muchos, que, examinando con diligencia los autores y obras de la interpretación católica de las Escrituras, y agotando, por decirlo así, las casi inmensas riquezas que aquéllos acumularon, contribuyan eficazmente a que por un lado aparezca más claro cada día cuán hondamente penetraron ellos e ilustraron la divina doctrina de los Sagrados Libros, y por otro también los intérpretes actuales tomen ejemplo de ello y saquen oportunos argumentos. Pues así por fin se llegará a lograr la feliz y fecunda unión de la doctrina y espiritual suavidad de los antiguos en el decir con la mayor erudición y arte de los modernos, para producir, sin duda, nuevos frutos en el campo de las divinas Letras, nunca bastantemente cultivado, nunca exhausto.

§ 3 — Puntos a los que especialmente deben atender los intérpretes de nuestro tiempo

Condición actual de la exégesis

Es además muy justo esperar que también nuestros tiempos puedan contribuir en algo a la interpretación más profunda y exacta de las Sagradas Letras. Puesto que no pocas cosas, sobre todo entre las concernientes a la historia, o apenas o no suficientemente fueron explicadas por los expositores de los pasados siglos, toda vez que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas mejor. Cuán difíciles fuesen y casi inaccesibles algunas cuestiones para los mismos Padres, bien se echa de ver, por omitir otras cosas, en aquellos esfuerzos, que muchos de ellos repitieron, para interpretar los primeros capítulos del Génesis; y asimismo por los repetidos tanteos de San Jerónimo para traducir los Salmos de tal manera que se descubriese con claridad su sentido literal, o

expresado en las palabras mismas. Hay por fin otros libros o sagrados textos, cuyas dificultades ha descubierto precisamente la época moderna, desde que por el conocimiento más profundo de la antigüedad han nacido nuevos problemas, que hacen penetrar con más exactitud en el asunto. Van, pues, fuera de la realidad algunos, que, no penetrando bien las condiciones de la ciencia bíblica, dicen sin más que al exegeta católico de nuestros días no le queda nada que añadir a lo que ya produjo la antigüedad cristiana; cuando por el contrario estos nuestros tiempos han planteado tantos problemas, que exigen nueva investigación y nuevo examen, y estimulan no poco el estudio activo del intérprete moderno.

Se ha de tener en cuenta la índole del escritor sagrado

Porque nuestra edad, así como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por el favor de Dios, suministra nuevos recursos y subsidios de exégesis. Entre éstos parece digno de peculiar mención, que los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres y principalmente del Angélico y Común Doctor, han explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente, que como solía hacerse en los siglos pretéritos. Porque partiendo del principio de que el escritor sagrado al componer el libro es órgano o instrumento del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser vivo y dotado de razón; rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera usa de sus facultades y fuerzas, que fácilmente puedan todos colegir del libro nacido de su acción "la índole propia de cada uno y por decirlo así sus singulares caracteres y trazas".[28] Así, pues, el intérprete con todo esmero, y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fué la propia índole y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó ya escritas ya orales, y qué formas de decir empleó. Porque a nadie se oculta que la norma principal de interpretación es aquella, en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el escritor pretendió decir, como egregiamente lo advierte San Atanasio: "Aquí, como conviene hacerlo en todos los demás pasajes de la divina Escritura, se ha de observar, con qué ocasión habló el Apóstol; se ha de entender con cuidado y fidelidad, cuál es la persona, cuál el asunto que le movió a escribir, no sea que uno, ignorándolo, o entendiendo algo ajeno a ello, vaya descarriado del verdadero sentido".[29]

[28] Cfr. Benedicto XV, encíclica "Spiritus Paraclitus"; Acta *Ap. Sedis* XII (1920), p. 390; *Ench. Bibl.*, n. 461.
[29] Contra Arianos I, 54; PG. XXIV, col. 123.

Importancia del género literario, especialmente en la historia

Por otra parte, cuál sea el sentido *literal*, no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos Orientales, como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con solas las leyes de gramática o filología, ni con solo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología, y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos Orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fuesen éstas, no lo puede el exegeta como establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente. Ahora bien, esta investigación, llevada a cabo en estos últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que antes, ha manifestado con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ora en la descripción poética de las cosas, ora en el establecimiento de las normas y leyes de la vida, ora por fin en la narración de los hechos y acontecimientos. Esta misma investigación ha probado ya lúcidamente que el pueblo israelítico se aventajó singularmente entre las demás antiguas naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad, como por la fiel relación de los hechos, lo cual en verdad se concluye también por el carisma de la divina inspiración y por el peculiar fin de la historia bíblica, que pertenece a la religión. No por eso se debe admirar nadie, que tenga recta inteligencia de la inspiración, de que también entre los Sagrados Escritores, como entre los otros de la antigüedad, se hallen ciertas artes de exponer y narrar; ciertos idiotismos, sobre todo propios de las lenguas semíticas; las que se llaman aproximaciones, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún, a veces hasta paradojas para imprimir las cosas en la mente con más firmeza. Porque ninguna de aquellas maneras de hablar, de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas, es ajena de los Libros Sagrados, con esta condición, empero, que el género de decir empleado en ninguna manera repugne a la santidad y verdad de Dios, según que, conforme a su sagacidad, lo advirtió ya el mismo Doctor Angélico por estas palabras: "En la Escritura las cosas divinas se

nos dan al modo que suelen usar los hombres".[30] Porque así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todas las cosas "excepto el pecado",[31] así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo al humano lenguaje, excepto el error; lo cual en verdad lo ensalzó ya con sumas alabanzas San Juan Crisóstomo, como una *sincatábasis* o "condescendencia" de Dios próvido, y afirmó una y varias veces que se halla en los Sagrados Libros.[32]

Por esta razón el exegeta católico, a fin de satisfacer a las nenecesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literato, empleado por el hagiógrafo, contribuye para la verdadera y genuina interpretación; y se persuada que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Puesto que no raras veces —para no tocar sino este punto— cuando algunos reprochándolo cacarean que los Sagrados Autores se descarriaron de la fidelidad histórica, o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos, que a cada momento se empleaban mutuamente en el comercio humano, y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común. Exige, pues, una justa equidad del ánimo, que, cuando se encuentran estas cosas en el divino oráculo, el cual, como destinado a hombres, se expresa con palabras humanas, no se las arguya de error, no de otra manera que cuando se emplean en el uso cotidiano de la vida. Así es que, conocidas y exactamente apreciadas las maneras y artes de hablar y escribir en los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades, que se objetan contra la verdad y fidelidad histórica de las Divinas Letras; ni será menos a propósito este estudio para conocer más plenamente y con mayor luz la mente del Sagrado Autor.

Se han de promover los estudios de las antigüedades bíblicas

Así, pues, nuestros cultivadores de estudios bíblicos pongan también su atención en esto con la debida diligencia, y no omitan nada de nuevo que hubieren aportado sea la arqueología, sea la historia antigua, o el conocimiento de las antiguas letras, y cuanto sea

[30] *Comment. ad Hebr.*, cap. I, lectio IV.

[31] *Hebr.* 4, 15.

[32] Cfr. v. g. *In Gen.* I, 4 (PG. LIII, col. 34-35); *In Gen.* II, 21 (ib., col. 121); *In Gen.* III, 8 (ib., col. 135); *Hom.* 15 *in Job.*, ad I, 18 (PG. LIX, col. 87 s.).

apto para mejor conocer la mente de los escritores vetustos y su manera, forma y arte de razonar, narrar y escribir. Y en esta cuestión aun los varones católicos del estado seglar tengan en cuenta que no sólo contribuyen a la utilidad de la doctrina profana, sino que son también beneméritos de la causa cristiana, si se entregan, como es razón, con toda constancia y empeño a la exploración e investigación de la antigüedad, y ayudan conforme a sus fuerzas a resolver las cuestiones de este género, hasta ahora menos claras y transparentes. Porque todo conocimiento humano, aun no sagrado, así como nativa dignidad y excelencia —por ser una cierta participación finita de la infinita ciencia de Dios— así recibe una nueva y más alta dignidad y como consagración, cuando se emplea para ilustrar con más clara lumbre las mismas cosas divinas.

§ 4 — Modo de tratar las cuestiones más difíciles

Dificultades felizmente resueltas con los estudios modernos

Por la exploración tan adelantada, que arriba dijimos, de las antigüedades orientales, por la investigación más esmerada del mismo texto primitivo, y asimismo por el más amplio y diligente conocimiento ya de las lenguas bíblicas, ya de todas las que pertenecen al Oriente, con el auxilio de Dios, felizmente ha acontecido, que no pocas de aquellas cuestiones, que en la época de Nuestro Predecesor de inmortal recordación León XIII suscitaron contra la autenticidad, antigüedad, integridad y fidelidad histórica de los Libros Sagrados los críticos ajenos a la Iglesia o también hostiles a ella, hoy se hayan eliminado y resuelto. Puesto que los exegetas católicos, valiéndose justamente de las mismas armas de ciencia, de que nuestros adversarios no raras veces abusaban, han presentado por una parte aquellas interpretaciones, que están en conformidad con la doctrina católica y la genuina sentencia heredada de nuestros mayores, y por otra parecen haberse al mismo tiempo capacitado para resolver las dificultades, que o las nuevas exploraciones y nuevos inventos trajeren, o la antigüedad hubiere dejado a nuestra época para su resolución. De aquí ha resultado, que la confianza en la autoridad y verdad histórica de la Biblia, debilitada en algunos un tanto por tantas impugnaciones, hoy entre los católicos se haya restituído a su entereza; más aún, no faltan escritores no católicos, que, emprendiendo investigaciones con sobriedad y equidad, han llegado al punto de abandonar los prejuicios de los modernos y volver, a lo menos acá y allá, a las sentencias más antiguas. El cual cambio de situación se debe en gran parte a aquel trabajo infatigable, con que los expositores católicos de las Sagradas Letras, sin dejarse arredrar en modo alguno de las dificultades y obstáculos de todas clases, con todas sus fuerzas se empeñaron en usar debidamente de los medios que la investigación actual de los eruditos proporcionaba para resolver las nuevas cuestiones, ora en el campo de la arqueología, ora en el de la historia y filología.

Dificultades todavía no resueltas o insolubles

Nadie, con todo eso, se admire, que no se hayan todavía resuelto y vencido todas las dificultades, sino que aun hoy haya graves problemas que preocupan no poco los ánimos de los exegetas católicos. Y en este caso no hay que decaer de ánimo; ni se debe olvidar, que en las disciplinas humanas no acontece de otra manera que en la naturaleza: a saber, que los comienzos van creciendo poco a poco y que no pueden recogerse los frutos sino después de muchos trabajos. Así ha sucedido, que algunas disputas que en los tiempos anteriores se tenían sin solución y en suspenso, por fin en nuestra edad con el progreso de los estudios se han resuelto felizmente. Por lo cual tenemos esperanza que aun aquellas, que ahora parezcan sumamente enmarañadas y arduas, lleguen por fin con el constante esfuerzo a quedar patentes en plena luz. Y si la deseada solución se retarda por largo tiempo, y el éxito feliz no nos sonríe a nosotros, sino que acaso se relega a que lo alcancen los venideros, nadie por eso se incomode, siendo, como es, justo que también a nosotros nos toque lo que los Padres, y especialmente San Agustín,[33] avisaron en su tiempo: a saber que Dios con todo intento sembró de dificultades los Sagrados Libros, que él mismo inspiró, para que no sólo nos excitáramos con más intensidad a revolverlos y escudriñarlos, sino también, experimentando saludablemente los límites de nuestro ingenio, nos ejercitáramos en la debida humildad. No es, pues, nada de admirar, si de una u otra cuestión no se ha de tener jamás respuesta completamente satisfactoria, siendo así que a veces se trata de cosas oscuras y demasiado lejanamente remotas de nuestros tiempos y de nuestra experiencia, y pudiendo también la exégesis, como las demás disciplinas más graves, tener sus secretos, que, inaccesibles a nuestros entendimientos, no puedan descubrirse con ningún esfuerzo.

Se han de buscar las soluciones positivas

Con todo, en tal condición de cosas el intérprete católico, movido por un amor eficaz y esforzado de su ciencia, y sinceramente

[33] Cfr. S. Agust., Epíst. 149 *ad Paulinum*, n. 34 (PL. XXXIII, col. 644); *De diversis quæstionibus*, q. 53, n. 2 (ib. XL, col. 36); *Enarr. in Ps.* 146, n. 12 (ibd. XXXVII, col. 1.907).

devoto a la Santa Madre Iglesia, por nada debe cejar en su empeño de emprender una y otra vez las cuestiones difíciles no desenmarañadas todavía, no solamente para refutar lo que opongan los adversarios, sino para esforzarse en hallar una explicación sólida, que de una parte concuerde fielmente con la doctrina de la Iglesia, y nominalmente con lo por ella enseñado acerca de la inmunidad de todo error en la Sagrada Escritura, y de otra satisfaga también debidamente a las conclusiones ciertas de las disciplinas profanas. Y por lo que hace a los conatos de estos estrenuos operarios de la viña del Señor, recuerden todos los demás hijos de la Iglesia, que no sólo se han de juzgar con equidad y justicia, sino también con suma caridad; los cuales, a la verdad, deben estar alejados de aquel espíritu poco prudente, con el que se juzga que todo lo nuevo, por lo mismo de serlo, debe ser impugnado, o tenerse por sospechoso. Porque tengan en primer término ante los ojos, que en las normas y leyes dadas por la Iglesia se trata de la doctrina de fe y costumbres; y que entre las muchas cosas que en los Sagrados Libros, legales, históricos, sapienciales y proféticos se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas de las que haya unánime consentimiento de los Padres. Quedan, pues, muchas, y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos, a fin de que cada uno conforme a sus fuerzas contribuya a la utilidad de todos, al adelanto cada día mayor de la doctrina sagrada y a la defensa y honor de la Iglesia. Esta verdadera libertad de los hijos de Dios, que retenga fielmente la doctrina de la Iglesia, y como don de Dios reciba con gratitud y emplee todo cuanto aportare la ciencia profana, levantada y sustentada, eso sí, por el empeño de todos, es condición y fuente de todo fruto sincero y de todo sólido adelanto en la ciencia católica, como preclaramente lo amonesta nuestro Antecesor de feliz recordación León XIII, cuando dice: "Si no es con el consentimiento de los ánimos y colocados en firme los principios, no será posible esperar de los esfuerzos aislados de muchos grandes frutos en esta ciencia".[34]

[34] Carta apost. "Vigilantiæ"; Leonis XIII. Acta XII, pág. 237; *Ench. Bibl.* n. 136.

§ 5 — Uso de la Sagrada Escritura en la instrucción de los fieles

Varias maneras de emplear la Sagrada Escritura en el ministerio sagrado

Quien considere aquellos enormes trabajos que la exégesis católica se ha echado sobre sí por casi dos mil años, para que la palabra de Dios concedida a los hombres por las Sagradas Letras se entienda cada día con más profundidad y perfección y sea más ardientemente amada, fácilmente se persuadirá que a los fieles de Cristo, y sobre todo a los sacerdotes, incumbe la grave obligación de servirse abundante y santamente de este tesoro, acumulado durante tantos siglos por los más excelsos ingenios. Porque los Sagrados Libros no se los dió Dios a los hombres para satisfacer su curiosidad o para suministrarles materia de estudio e investigación, sino, como lo advierte el Apóstol, para que estos divinos oráculos nos pudieran "instruir para la salud por la fe que es en Cristo Jesús" y "a fin de que el hombre de Dios fuese perfecto y estuviese apercibido para toda obra buena".[35] Los sacerdotes, pues, a quienes está encomendado el cuidado de la eterna salvación de los fieles, después de haber indagado ellos con diligente estudio las sagradas páginas, y habérselas hecho suyas con la oración y meditación, expongan cuidadosamente estas soberanas riquezas de la divina palabra en sermones, homilías y exhortaciones; confirmen asimismo la doctrina cristiana con sentencias tomadas de los Sagrados Libros, ilústrenla con preclaros ejemplos de la historia sagrada, y nominalmente del Evangelio de Cristo nuestro Señor, y todo esto —evitando con cuidado y diligencia aquellas acomodaciones propias del capricho individual y sacadas de cosas muy ajenas al caso, lo cual no es uso, sino abuso de la divina palabra— expónganlo con tanta elocuencia, con tanta distinción y claridad, que los fieles no sólo se muevan y se inflamen a poner en buen orden su vida, sino que conciban también en sus ánimos suma veneración a la Sagrada Escritura. Por lo demás esta veneración procúrenla aumentar más y más cada día los sagrados Prelados en los fieles encomendados a ellos, dando auge a todas aquellas empresas, con las que varones llenos de espíritu apostólico se esfuerzan loablemente en excitar y fomentar entre los católicos el conocimiento y amor de los Sagrados Libros. Favorezcan, pues, y presten su auxilio a todas aquellas pías asociaciones, que tengan por fin editar, y difundir entre los fieles ejemplares impresos de

[35] Cf. II *Tim.* III, 15, 17.

las Sagradas Escrituras, principalmente de los Evangelios, y procurar con todo empeño que en las familias cristianas se tenga ordenada y santamente cotidiana lectura de ellas; recomienden eficazmente la Sagrada Escritura, traducida en la actualidad a las lenguas vulgares con aprobación de la autoridad de la Iglesia, ya de palabra, ya con el uso práctico, cuando lo permiten las leyes de la liturgia; y, o tengan ellos, o procuren que las tengan otros sagrados oradores de gran pericia, disertaciones o lecciones de asuntos bíblicos. Y por lo que atañe a las revistas, que periódicamente se editan en varias partes del mundo con tanta loa y tanto fruto, ya para tratar y exponer cuestiones según la norma científica, ya para acomodar los frutos de estas investigaciones o al ministerio sagrado o a la utilidad de los fieles, todos los sagrados ministros les presten su ayuda según sus fuerzas, y divúlguenlos oportunamente entre los varios grupos y clases de su grey. Y los mismos sacerdotes en general estén persuadidos de que todas estas cosas y todas las demás por el estilo que el celo apostólico y el sincero amor de la divina palabra inventare, a propósito para este designio, han de serles un eficaz auxiliar en el cuidado de las almas.

Formación bíblica en los Seminarios

Pero a nadie se le esconde que todo esto no pueden los sacerdotes llevarlo a cabo en regla, si primero ellos mismos, mientras permanecieron en los Seminarios, no bebieron este activo y perenne amor de la Sagrada Escritura. Por lo cual los sagrados Prelados, sobre quienes carga el paternal cuidado de sus Seminarios, vigilen con diligencia para que también en este punto nada se omita, que pueda ayudar a la consecución de este fin. Y los maestros de Sagrada Escritura de tal manera lleven a cabo en los Seminarios la enseñanza bíblica, que armen a los jóvenes que han de formarse para el sacerdocio y para el ministerio de la divina palabra con aquel conocimiento de las divinas Letras y los imbuyan en aquel amor hacia ellas, sin los cuales no se pueden obtener abundantes frutos de apostolado. Por lo cual la exposición exegética atienda principalmente a la parte teológica, evitando las disputas inútiles y omitiendo aquellas cosas que nutren más la curiosidad que la verdadera doctrina y piedad sólida; propongan el sentido llamado literal y sobre todo el teológico con tanta solidez, explíquenlo con tal competencia e incúlquenlo con tal ardor, que en cierto modo sus alumnos experimenten lo que los discípulos de Jesucristo que iban a Emaús, los cuales, después de oídas las palabras del Maestro, exclamaron: "¿No es cierto que nuestro corazón se abrasaba dentro de nosotros, mientras nos descubría las Escrituras?" [36] De este modo las divinas Letras sean para los futuros sacerdotes de la Iglesia por un lado fuente pura y perenne de la vida espiritual de cada uno, y por otra alimento y fuerza del sagrado cargo de predicar que han de tomar a su cuenta. Y a la verdad, si esto llegaren a conseguir los profesores de esta gravísima asignatura en los Seminarios, persuádanse con alegría, que han contribuído en sumo grado a la salud de las almas, al adelanto de la causa católica, al honor y gloria de Dios, y que han llevado a término una obra la más íntimamente unida con el ministerio apostólico.

Oportunidad de la palabra de Dios en este tiempo de guerra: consuelo para los atribulados, camino de justicia para todos

Estas cosas, que hemos dicho, Venerables Hermanos y amados hijos, si bien en todas las épocas son necesarias, urgen sin duda mucho más en nuestros luctuosos tiempos, mientras los pueblos y las naciones casi todas se sumergen en un piélago de calamidades, mientras la gigantesca guerra acumula ruinas sobre ruinas y muertes sobre muertes, y mientras, excitados mutuamente los odios acerbísimos de los pueblos, vemos con sumo dolor que en no pocos se extingue no sólo el sentido de la cristiana benignidad y caridad, sino aún de la misma humanidad. Ahora bien: a estas mortíferas heridas del comercio humano ¿quién otro puede poner remedio, sino aquel, a quien el Príncipe de los Apóstoles, lleno de amor y de confianza, invoca con estas frases: "Señor ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna".[37] Es, pues, necesario reducir a todos y con todas las fuerzas a este misericordiosísimo Redentor nuestro; porque Él es el divino consolador de todos los afligidos; Él es quien a todos —sea que presidan con pública autoridad, sea que estén sujetos con el deber. de obediencia y sumisión— enseña la probidad digna de este nombre, la justicia integral, y la caridad generosa; Él es finalmente, y sólo Él, quien puede ser firme fundamento y sostén de la paz y de la tranquilidad. "Porque nadie puede poner otro fundamento, fuera del puesto, que es Cristo Jesús."[38] Y a este Cristo, autor de la salud, tanto más plenamente le conocerán los hombres, tanto más intensamente le amarán, tanto más fielmente le imitarán, cuanto con más afición se sientan movidos al conocimiento y meditación de la Sagradas Letras, especialmente del Nuevo Testamento. Porque, como dijo el Estridonés: "El ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo",[39] y "si

[36] *Luc.* XXIV, 32.
[37] *Jos.* VI, 69.
[38] *Cor.* III, 11.
[39] S. Jerónimo: *in Isaiam*, prólogo; PL. XXIV, col. 17.

algo hay que en esta vida interese al hombre sabio, y le persuada a permanecer con igualdad de ánimo entre los aprietos y torbellinos del mundo, creo que más que nada es la meditación y ciencia de las Escrituras".[40] Porque de aquí sacarán los que se ven fatigados y oprimidos con adversidades y ruinas verdadero consuelo y divina virtud para padecer, para aguantar; aquí, en los Santos Evangelios, se presenta a todo Cristo, sumo y perfecto ejemplar de justicia, caridad y misericordia; y al género humano desgarrado y trepidante le están abiertas las fuentes de aquella divina gracia, postergada la cual y dejada a un lado, no podrán los pueblos ni los directores de los pueblos iniciar, ni establecer ninguna tranquilidad de situación ni concordia de los ánimos; allí finalmente aprenderán todos a Cristo, "que es cabeza de todo principado y potestad"[41] y "que fué hecho para nosotros por Dios sabiduría y justicia y santificación y redención".[42]

CONCLUSIÓN

Exhortación a los cultivadores de los estudios bíblicos

Expuestas, pues, y recomendadas aquellas cosas que tocan a la adaptación de los estudios de las Sagradas Escrituras a las necesidades de hoy, resta ya, Venerables Hermanos y amados hijos, que a todos y cada uno de aquellos cultivadores de la Biblia, que son devotos hijos de la Iglesia y obedecen fielmente a su doctrina y normas, no sólo les felicitemos con ánimo paternal por haber sido elegidos y llamados a cargo tan excelso, sino que también les demos nuevo aliento, para que continúen en cumplir con fuerzas cada día renovadas, con todo empeño, y con todo cuidado la obra felizmente comenzada. Excelso cargo, decimos: ¿qué hay, en efecto, más sublime que escudriñar, explicar, proponer a los fieles, defender contra los infieles la misma palabra de Dios, dada a los hombres por inspiración del Espíritu Santo? Se apacienta y nutre con este alimento espiritual el mismo espíritu del intérprete "para recuerdo de la fe, para consuelo de la esperanza, para exhortación de la caridad".[43] "Vivir entre estas ocupaciones, meditar estas cosas, no conocer, no buscar nada más, ¿no os parece que es un goce anticipado en la tierra del reino celeste?"[44] Apaciéntense también con este mismo

40 Id., *in Ephesios,* prólogo; PL. XXVI, col. 439.
41 *Col.* II, 10.
42 *Col.* II, 10.
43 Cfr. S. Agustín, *Contra Faustum.* XIII, 18.
44 San Jerónimo, *Ep.* 53, 10; PL. XXII, col. 549; CSEL. LIV, página 463.

manjar las almas de los fieles, para sacar de él conocimiento y amor de Dios y el propio aprovechamiento y felicidad de sus almas. Entréguense, pues, de todo corazón a este negocio los expositores de la divina palabra. "Oren, para entender";[45] trabajen para penetrar cada día con más profundidad en los secretos de las Sagradas Páginas; enseñen y prediquen, para abrir también a otros los tesoros de la palabra de Dios. Lo que en los siglos pretéritos llevaron a cabo con gran fruto aquellos preclaros intérpretes de la Sagrada Escritura, emúlenlo también según sus fuerzas los intérpretes del día, de tal manera, que como en los pasados tiempos, así también al presente tenga la Iglesia eximios Doctores en exponer las Divinas Letras; y los fieles de Cristo, gracias al trabajo y esfuerzo de ellos, perciban toda la luz, fuerza persuasiva y alegría de las Sagradas Escrituras. Y en este empleo, arduo en verdad y grave, tengan también ellos "por consuelo los Santos Libros"[46] y acuérdense de la retribución que les espera: toda vez que aquellos "que hubieren sido sabios brillarán como la luz del firmamento; y los que enseñen a muchos la justicia, como estrellas por toda la eternidad".[47]

Entre tanto, mientras a todos los hijos de la Iglesia, y nominalmente a los profesores de la ciencia bíblica, al clero adolescente y a los sagrados oradores ardientemente les deseamos, que, meditando continuamente los oráculos de Dios, gusten cuán bueno y suave es el espíritu del Señor;[48] a vosotros todos y a cada uno en particular, Venerables Hermanos y amados hijos, como prenda de los dones celestes y testimonio de Nuestra paterna benevolencia, os impartimos de todo corazón en el Señor la Bendición Apostólica.

Dado en Roma, en San Pedro, el día XXX del mes de setiembre en la festividad de San Jerónimo, Doctor Máximo en exponer las Sagradas Escrituras, el año MCMXLIII, quinto de Nuestro Pontificado.

Pío PP. XII.

45 S. Agustín, *De doctr. christ.* III, 56; PL. XXXIV, col. 89.
46 *I Mac.* XII, 9.
47 *Dan.* XII, 3.
48 Cfr. *Sab.* XII, 1.

III. VERSIONES DE LA BIBLIA EN LENGUAS VERNÁCULAS *

Bibliografía. — *Dictionnaire de la Bible* (París, 1912, t. V); SIMÓN. PRADO: *Preelectiones Biblicæ et Propædeutica Biblica* (Turín, 1931); NÁCAR-COLUNGA: *Sagrada Biblia: Introducción General* (Madrid, 1944); TORRES, MICHAEL: *Brevis Cursus Sacræ Scripturæ* (Buenos Aires, 1942).

VERSIONES ITÁLICAS

a) Católicas: La primera versión en lengua itálica se registra durante el siglo XIII y sus autores son desconocidos. Posteriormente fué revisada por NICOLÁS MALHERBI y en el siglo XIX por CARLOS NEGRONI (Bolonia 1882-87). En el siglo XVI destácase la versión de toda la Biblia por SANTE MARMOCHINO, O. P., que fué impresa en Venecia en el año 1538. La más famosa, sin embargo de las versiones italianas ha sido y es aún hoy la de Mons. ANTONIO MARTINI (1769-1778) cuya última revisión pertenece a M. SALES, O. P. (1923). No podemos dejar de mencionar, además, la traducción parcial de GREGORIO UGDULENA (1871); la versión de los Salmos comenzada por PATRIZI; y especialmente la que bajo el cuidado y asesoramiento del Instituto Pontificio Bíblico editó en Roma el año 1923 el P. ALBERTO VACCARI, S. J.: *La sacra Biblia tradotta dai testi originali e annotata.*

b) Acatólicas: ANT. BRUCCIOLI de Florencia publicó una interpretación del Antiguo y del Nuevo Testamento (1530-1532). Fué colocada en el *Índice* en 1559. Los protestantes han puesto en

* Considerado que el original inglés de la presente obra ha sido publicado para lectores de habla inglesa, no es de extrañar que el autor sólo se refiera a las publicadas en ese idioma, cuando trata de las versiones a las lenguas modernas. Creemos oportuno incluir el presente Apéndice para el público latinoamericano a quien llegará esta traducción castellana, a fin de que en este aspecto se salve la omisión del original. *(N. del E.)*

uso la versión de JUAN DIODATI que éste editara en 1607. JUAN LUZZI publicó una versión sobre el texto primitivo en Firenze (1922-30).

VERSIONES FRANCESAS

a) Católicas: La primera de ellas es del siglo XII, aunque el N. T. recién fué publicado en 1447 por primera vez en esta lengua. Se hizo célebre en el transcurso del tiempo la versión de A. LE MAISTRE y de su hermano LUIS, quienes juntamente con A. ARNAULD editaron el N. T., versión proscripta por Clemente IX e Inocencio XI. Por su elegancia, pureza de lenguaje se destaca sobre las demás, como así lo reconocen Calmet y Fillion en los comentarios de sus obras. En el siglo XVIII realizaron versiones parciales DE MÉSENGUY (1752-54) y J. B. BOSSUET. Es notable la edición presentada por J. B. GLAIRE (1836-1873). *Vigouroux* la revisó y la volvió a publicar en 1917. Por sobre todas éstas y otras más figura la versión directa de los textos originales que, comenzada por A. CRAMPON, fué completada y corregida por los *Padres de la Compañía de Jesús* (1923). Actualmente es la versión más difundida entre las de lengua francesa. El P. LUIS PIROT ha iniciado últimamente una versión sobre los textos originales de acuerdo con los últimos descubrimientos filológicos, lingüísticos, etc., habiendo aparecido ya varios tomos.

b) Acatólicas: Se menciona especialmente la versión OLIVETANA de ROBERTO OLIVETAN (1535). Entre las revisiones que sufrió es notable la de J. FR. OSTERWALD (1744). Posteriormente pueden recordarse las de REUSS, OLTRAMARE, SÉGOND, PERRET-GENTIL, STAPFER, parciales casi todas ellas. Entre las realizadas por judíos destácanse la de S. CAHEN (1831-1839) y ZADOC-KAHN (1899-1906).

VERSIONES CASTELLANAS

a) Católicas: La *Biblia Alfonsina* incluída en las *Crónicas Generales* de ALFONSO EL SABIO aparece entre las primeras versiones a la lengua vulgar española directamente del hebreo. En ese tiempo se publicaron otras traducciones especialmente entre los judíos españoles. Éstos editaron en 1553 la Biblia traducida "palabra por palabra" en dos distintas ediciones, una para los católicos y otra para los judíos. Se conoce con el nombre de *Biblia de Génova* por haber sido editada allí. MARTÍN DE LUCENA, AMBROSIO DE MONTESINOS, GREGORIO LÓPEZ publicaron en los siglos XVI y XVII traducciones parciales de la Biblia. El P. JUAN DE ROBLES, O. S. B. revisó y editó en 1906 la versión de MONTESINOS. En 1791-93 el P. SCÍO DE SAN MIGUEL, Obispo luego de Segovia, escolapio, publicó en Valencia comprendiendo diez volúmenes, toda la Biblia traducida del latín, añadiendo notas y comentarios de mucho valor. Esta versión ha sido muy divulgada y fué editada en varias otras oportunidades. Más conocida y difundida ha sido, sin embargo, la versión realizada directamente del latín por Mons. FÉLIX TORRES AMAT, Obispo de Asturias, introduciendo la novedad de aditamentos en el mismo texto a fin de aclararlo. Estos últimos, sin embargo, según las opiniones más autorizadas, lejos de obtener el fin perseguido, son motivo, a veces, de confusión y obscurecimiento del texto. El P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J., editó en el año 1928 esta versión en un tomo con divisiones lógicas y marginales. Por su parte, el P. CARMELO BALLESTER NIETO, C. M. preparó un *Nuevo Testamento* en latín y castellano, con el texto de Torres Amat (que algunos atribuyen al P. JOSÉ M. PETISCO, S. J.) y con aparato de introducciones, análisis, notas, índices y mapas de mucho valor, principalmente espiritual y teológico. Apareció en 1936. Una muy notable y excelente versión de toda la Biblia según el texto de Torres Amat, pero totalmente revisada y quitadas las añadiduras en el texto introducidas por aquel autor, ha sido publicada en Buenos Aires (1943) bajo la dirección de Mons. doctor JUAN STRAUBINGER, profesor del Seminario Mayor de La Plata e ilustre impulsador de los estudios bíblicos en toda Sudamérica, tal como lo realizara antes en Alemania. Las notas de esta versión son de extraordinario valor escriturístico y espiritual, de manera que se destaca por sobre todas las demás que, en general, han cuidado el aspecto textual y crítico solamente. A esta fecha, concluída la labor de la presentación del texto, será completada la edición en seis volúmenes con una *Concordancia Bíblica*. Este mismo autor publicó en 1944 una muy cuidada versión directa de los *Santos Evangelios* con una extraordinaria cantidad de notas ricas en doctrina espiritual y vida interior. Los Hechos de los Apóstoles acaban de aparecer en edición popular —como la anterior de los Evangelios— pues poco tiempo antes fué publicada una edición de lujo en el Uruguay (1946). También se trata de una versión directa del original griego.

La publicación de la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de S. S. Pío XII del 30 de setiembre de 1943, acerca de la Sagrada Escritura, ha impulsado extraordinariamente el afán por la publicación de versiones directas de los originales griego y hebreo de los Sagrados Libros. Tal así la edición de toda la Biblia, primera en su

género, editada en Madrid (1944) por ELOÍNO NÁCAR y ALBERTO COLUNGA, O. P.

Actualmente la editorial DESCLÉE, DE BROUWER —de Buenos Aires— está preparando la edición de una Biblia en un solo tomo, versión directa de los originales hebreo, griego y arameo con abundancia de notas y comentarios, índices, mapas, etc., por Mons. doctor JUAN STRAUBINGER. Precederá a la publicación el Nuevo Testamento editado separadamente.

b) Acatólicas: Señalamos la edición de JUAN VALDÉS (1541) sobre el Salterio (Bonn, 1880). Débese otra versión a *Casiodoro de Reina* que se valió de la preparada por *Pagnini;* según críticos autorizados esta versión precede a las restantes hispánicas. Conócese bajo la denominación de *Biblia del Oso.* CIPRIANO DE VALERA introdujo a esta versión algunas enmiendas y notas que, en decir de Menéndez y Pelayo, "ni quitan ni ponen mucho" y la editó en Ámsterdam, 1602. La *Sociedad Bíblica Inglesa* ha introducido en ella diversas correcciones favorables a los protestantes, y en la actualidad la difunde por España y América con gran profusión.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abelardo, Pedro: exegeta preescolástico, 292.
Acaron: ciudad fortificada de Filistia, 397.
Acre: puerto de mar, 396.
Acta Martyrum Scillitanorum: señala la primera versión latina de las Epístolas de San Pablo, 194.
Actos apócrifos: Actos de Andrés, 143; de Juan, 141; de Pablo, 141; de Pedro, 142; de Tomás, 143.
Actos de los Apóstoles: varias familias de manuscritos griegos, 173.
Adivinanza: uso en la Biblia, 251.
Adrián el Monje: último escritor de la escuela de Antioquía, 283.
Afraates: sobre el Canon del A. T., 98.
Africana, Familia: versión de la Latina Antigua, 195.
Agustín, San: sobre las ciencias naturales y la Biblia, 47; sobre el Canon del A. T., 95; métodos exegéticos, 285.
Alberto el Grande, San: comentarios de, 293.
Alberto de Padua: exegeta escolástico, 294.
Alcuina, Familia: textos de la Vulgata, 206.
Alcuino: revisó la Vulgata, 204; trabajos exegéticos, 289.
Aldina, Edición: de los Setenta, 189.
Alejandría: escuela judía de interpretación, 274; primera escuela catequística cristiana, 276.
Alegoría: uso en la Biblia, 250.
Alejandrina, Familia: manuscritos del N. T., 171 ss.
Alejandrino, Canon: véase *Canon.*
Alfabeto: origen del, 152; inscripciones alfabéticas más importantes, 153.
Alimentos: puros e impuros, 358.
Altar del incienso: en el Tabernáculo, 306; en el Templo de Salomón, 319.
Altar de los Holocaustos: en el Tabernáculo, 203; en el Templo de Salomón, 319.
Ambrosiáster: trabajos exegéticos, 285.
Ambrosio, San: métodos exegéticos, 284.
Amoritas: primitivos habitantes de Palestina, 404.
Ana, Santa: por primera vez mencionada en el Protoevangelio de Santiago, 139.
Andrés de Cesarea: compuso un comentario sobre el Apocalipsis, 287.
Anfiloquio, San: sobre el Canon del N. T., 114.
Anglicanismo: criterio insuficiente de inspiración, 58.
Anglosajonas, versiones: primeros traductores, 229; véase también *Versiones.*
Animales: puros e impuros, 358 ss.
Anselmo de Laón: exegeta preescolástico, 292.
Antigüedades sagradas: 301 ss.
Antioquía: escuela exegética de, 280; sus principios aun consti-

tuyen la base de los estudios hermenéuticos, 283.
Antioquía, Iglesia de: y el Canon del N. T., 114.
Antíoco IV Epifanes: saqueó el templo de Zorobabel, 321.
Antitipo: uso en la Escritura, 252.
Apocalipsis apócrifo: de Pablo, 146; de la Virgen, 147; de Pedro, 145; sirio de Baruc, 130.
Apocalipsis, El: varias familias de manuscritos griegos, 174.
Apocalípticas, Narraciones: en la Biblia, 53.
Apócrifos: peligro de la literatura apócrifa, 105; tendencia judío-cristiana, 106; tendencia paganocristiana, 106; significado de *apócrifo*, 122; propósito de los escritores, 122; actitud de la Iglesia hacia los, 123; información proveniente de los, 123; libros apócrifos del A. T., 123 ss.; Libro de Henoc, 124; Libro de los Jubileos, 126; Testamento de los Doce Patriarcas, 126; Salmos de Salomón, 127; Documento Sadokita, 127; Asunción de Moisés, 128; Ascensión de Isaías, 129; Cuarto Libro de Esdras, 129; Apocalipsis Sirio de Baruc, 130; libros apócrifos de origen helenista, 131; Sibilas Judías, 131; Tercer Libro de los Macabeos, 132; Tercer Libro de Esdras, 133; Plegaria de Manasés, 134; Cuarto Libro de los Macabeos, 135; Libro eslavo de Henoc, 135; obras apócrifas o fragmentos, 135; libros apócrifos del N. T., 136 ss.; Evangelio de los Ebionitas, 137; Evangelio según los Hebreos, 137; Evangelio según los egipcios, 137; Evangelio de Pedro, 137; Evangelio de los Nazarenos, 137; Evangelio de Matías, 138; Evangelio de Felipe, 138; Evangelio de Judas, 138; Evangelio de Bartolomé, 139; Evangelio de Bernabé, 139; Protoevangelio de Santiago, 139; Evangelio del Seudo-Mateo, 139; Libro de la Natividad de la Virgen, 139; Historia de la Dormición de la B. V. M., 140; Historia de José el Carpintero, 140; Evangelio Arabe de la Infancia, 140; Evangelio de Nicodemus, 140; Actos de Juan, 141; Actos de Pablo, 141; Martirio de Pablo, 142; Actos de Pedro, 142; Kerigma Petri, 143; Actos de Andrés, 143; Actos de Tomás, 143; Correspondencia entre los Corintios y San Pablo, 144; Epístola a los de Laodicea, 145; Correspondencia de Pablo y Séneca, 145; Apocalipsis de Pedro, 145; Apocalipsis de Pablo, 146; Apocalipsis de la Virgen, 147.
Apolinar de Laodicea: Padre asiático, 286.
Apostillas: definición del término, 271.
Aquila: hizo una versión griega que reemplazó a los Setenta, 77, 184.
Arábicas, Versiones de la Biblia: hechas desde el siglo VIII al X, 227.
Arábico, Evangelio de la Infancia: obra apócrifa, 140.
Aramaico, Lenguaje: lenguaje internacional de la diplomacia antigua, 151.
Arca del Testamento: descripción del, 309; el kapporeth, 309; la historia del Arca, 310; en el Templo de Salomón, 319.
Arimatea: ubicación de la ciudad de, 414.
Aristeas, Carta de: sobre la traducción de los Setenta, 71; el testimonio más antiguo de los Setenta, 181.
Armenia, Versión: hecha en el siglo V, 226.

Asamblea, Gran: y la formación del Canon, 86.
Ascalón: ciudad fortificada en Filistia, 397.
Ascensión de Isaías: obra apócrifa, 129.
Asiongáber: ciudad edomita, 403.
Astarot: capital de Basán, 401.
Asunción: véase *Apócrifos.*
Asunción de Moisés: obra apócrifa, 128.
Atanasio, San: sobre la palabra *Canon*, 65; y el Canon Bíblico, 96; métodos exegéticos, 279.
Autorizada, Versión: véase *Versión del Rey Jacobo.*
Aves: puras e impuras, 359.
Azeca: ciudad en Filistia, 397.
Azoto: ciudad fortificada en Filistia, 297.

Babilónico, Tárgum: da la traducción literal del Pentateuco, 218.
Bacon, Rogerio: criticó el "Exemplar Parisiense", 205.
Barhebraeus: y el Canon del A. T., 99; trabajos exegéticos, 288.
Baruc, Libro de: obra deuterocanónica, 81.
Basilio, San: sobre el Canon del N. T., 114; principios y obras exegéticos, 285.
Bauer, Fernando C.: aplicó el racionalismo al N. T., 299.
Baynus, Rodolfo: exegeta, 295.
Beda, San: trabajos exegéticos, 288.
Belarmino: frase incriminatoria en el "Præfatio ad lectorem" de la Biblia Clementina, 216; comentario escrito, 296.
Belén: ubicación de la ciudad de, 413.
Benedictina, Orden: y la moderna revisión de la Vulgata, 217.
Bengel, J.: sobre las familias de manuscritos en el N. T., 171; editó el texto griego, 175; escribió sobre filología, 298.
Bernardo, San: exegeta preescolástico, 292.
Bersabe: ubicación de la ciudad de, 398.
Betania: ubicación de la ciudad de, 413.
Betel: ubicación de la ciudad de, 398.
Betesda, Piscina de: ubicación, 412.
Betsaida-Julia: ubicación de la ciudad de, 416.
Betsán: ubicación de la ciudad de, 394.
Betfagé: ubicación de la ciudad de, 413.
Biblia: etimología del término, 15; nombres griegos para la, 16; los Judíos usaron la "Torah" para el A. T., 16; definición de la, 16; división en capítulos y versículos, 16; división de acuerdo al contenido, 17; relación entre el A. y el N. T., 17; por qué se llama Santa, 21; testimonio de su propia inspiración, 21; contiene verdad indiscutible, 24; inspirada por Dios, 25; Dios, autor de la Biblia, 25; igual autoridad del A. y N. Testamento, 26; los autores no son agentes mecánicos, 27; uso de las fuentes por los sagrados escritores, 34; transcripciones y traducciones infalibles en cuanto reproducen el original, 48; la Biblia y las ciencias naturales, 47 ss.; la Biblia y la historia, 49; la Biblia y las ciencias naturales comparadas, 51; formas literarias en la, 52; von Hummelauer sobre las fórmulas literarias, 52; citas explícitas de documentos seculares, 55; citas implícitas, 55; citas del A. T., 91; todos los libros del N. T., excepto dos, escritos por testigos oculares, 102; los escritos del N. T. contienen el Evangelio de Jesucristo, 103; textos y ver-

siones de la, 149; cómo se escribió y preservó, 149 ss.; lenguas originales de la Biblia, 151; probablemente los libros más viejos del A. T. fueron escritos en un sistema alfabético fenicio, 154; textos originales de la Biblia, 156; los autógrafos de la Biblia se han perdido, 167; textos originales no rechazados por el Concilio de Trento, 208; dos sentidos de la Biblia, 249; las citas bíblicas en las Encíclicas no son decisiones infalibles, 267; las versiones son explicaciones incompletas de la Biblia, 269; cualidades del buen comentario sobre la Biblia, 271; principal fuente de la predicación cristiana, 272; publicaciones bíblicas católicas, 300; Ver, además: *Apócrifos, Canon, Hermenéutica, Inspiración, Manuscritos, Escritos, Versiones.*

Billot, Cardenal: sobre la inspiración verbal, 42.

Bizantina, Familia: véase *Familia Bizantina.*

Bohaírico: dialecto egipcio, 225.

Bonfrerio, S. J., Santiago: comentario escrito, 296.

Bossuet, Santiago B.: comentario escrito, 298.

Bristow, Ricardo: colaboró en la producción de la versión Douay-Reims, 238.

Brooke y Mc Lean: edición crítica de los Setenta, 190.

Bruno de Asti: exegeta preescolástico, 292.

Cadesbarne: ubicación de la ciudad de, 403.

Cafarnaúm: ubicación de la ciudad de, 393, 416.

Calendario judío: año y día judíos, 361; semana y mes judíos, 362; división del año judío, 362 ss.

Calmet, Augusto: comentario escrito, 298.

Calvario: ubicación del, 411.

Calvino: métodos exegéticos, 297.

Calvinistas: insuficiente criterio de inspiración de los Calvinistas, 59; y libros deuterocanónicos, 121.

Caná: ubicación de la ciudad de, 415.

Canaanitas: primitivos habitantes de Palestina, 405.

Candelabro de oro: en el Tabernáculo, 308; en el Templo de Salomón, 319.

Canon Bíblico: explicación del término, 64; uso de la palabra en el N. T., 64; aplicación a la Sagrada Escritura por los Padres, 65; definición del Canon, 66; clases de libros canónicos, 66; inspiración y canonización, 67; historia del Canon del A. T., 68; Pentateuco Samaritano, 69; Esdras y la formación del Canon del A. T., 69; Nehemías y la formación del Canon del A. T., 70; importancia de los Setenta para el Canon del A. T., 71; testimonio de Sirac sobre el Canon, 72; sobre esenios y saduceos, 74; IV Esdras menciona 24 libros del A. T., 74; Flavio Josefo cita 22 libros del A. T., 75; Talmud Babilónico, 77; orden de los libros en el Talmud, 78; libros deuterocanónicos omitidos en el Talmud, 78; Canon de Orígenes, 80; Canon de Melitón, 80; evidencia del uso por los judíos de los libros deuterocanónicos, 81; Canon Palestino y Alejandrino, 84; criterio farisaico sobre el Canon, 85; opiniones antiguas sobre la formación del Canon, 86; triple división de los libros en el Canon Palestino basada en la liturgia, 86; verdadera opinión sobre la formación del Canon, 88; el Canon Alejandrino tiene un arreglo cronológico de los libros, 90; citas del N. T. procedentes del A. T., 91; Canon del A. y N. Testamento, 91; Canon Alejandrino recibido por la Iglesia, 90; Canon del A. T. durante el período patrístico, 92; referencias a los libros deuterocanónicos en el arte cristiano, 93; efectos del Canon Palestino sobre los escritores cristianos, 96; en Canon en la Iglesia Griega, 98; en otras Iglesias Orientales, 98 ss.; en los Protestantes, 100; historia del Canon del N. T., 101 ss.; origen de los libros del N. T., 101; lento proceso en la formación del Canon del N. T., 102; primer período de formación, 103; libros deuterocanónicos del N. T., 103; primitivos escritores cristianos sobre el Canon del N. T., 107; el Canon del N. T. en Marción, 109; en Ireneo, 109; en Tertuliano, 110; en los Montanistas, 111; primitiva tradición eclesiástica, 111; en el Canon Africano del año 359, 112; en Clemente de Alejandría, 112; en Dionisio, 112; en Eusebio de Cesarea, 113; en San Cirilo de Jerusalén, 113; en San Firmiliano, 113; en San Metodio, 113; en el Concilio de Laodicea, 114; en San Basilio, 114; en San Gregorio Nacianceno, 114; en San Gregorio Niseno, 114; en San Anfiloquio, 114; en San Teófilo, 114; en Luciano, 115; en Afraates, 115; en San Efrén, 116; en el Canon Sirio, 116; en San Atanasio, 116; en San Hilario de Poitiers, 116; en Prisciliano, 117; en San Ambrosio, 117; en el Ambrosiáster, 117; en San Agustín, 117; en el Decreto de Gelasio, 117; en San Inocencio I, 117; en Rufino, 117; en Pelagio, 117; últimas vacilaciones en el Oriente, 118; desde el siglo VI hasta nuestro tiempo, 120; el Concilio de Trento define formalmente la extensión del Canon del N. T., 120 s.; libros del N. T. rechazados por los Protestantes, 120 s.

Capelo, Ludovico: inauguró la aproximación de la crítica a la Biblia, 298.

Carmelo, Monte: ubicación, 396.

Cartago, Concilio de: sobre el Canon del A. T., 95.

Casiodoro, Aurelio: recopiló manuscritos de la Vulgata, 204; obra exegética, 288.

"Catena Aurea": de Santo Tomás de Aquino, 271.

Catenæ: definición del término, 271.

Ceila: ciudad en Filistia, 397.

Cenáculo: ubicación, 412.

Cerinto: hostilidad hacia los Apóstoles, 106.

Cesarea: puerto samaritano, 396, 414.

Cesarea de Filipo: ubicación, 416.

Ciencia: y la Biblia, 47; dificultades de parte de las ciencias naturales, 47; las cuestiones estrictamente científicas son ajenas a la jurisdicción de la Iglesia, 265.

Cipriano, San: se refiere a los libros deuterocanónicos, 93; sobre el Canon del N. T., 112; de ningún modo es un exegeta formal, 284.

Cirilo, San: y San Metodio reputados como autores de la versión eslava, 228.

Cirilo de Alejandría, San: métodos exegéticos, 279.

Cirilo de Jerusalén, San: y el Canon Palestino, 96; sobre el Canon del N. T., 113.

Cisón: torrente, 396.
Citas en la Biblia: e inspiración, 34; citas del N. T. provenientes del A. T., 91.
Clemente A.: sobre el Canon del A. T., 94; sobre el Canon del N. T., 112; como intérprete de la Escritura, 277.
Clemente R., San: sobre el Canon del A. T., 43; sobre el Canon del N. T., 107; método de interpretación escriturística, 276.
Códices: C. *Alexandrinus,* manuscrito del siglo v, 113; *C. Ambrosianus,* principal manuscrito de la Peshitto A. T., 221; *C. Amiatinus,* importancia para la presente revisión de la Vulgata, 204; uno de los mejores manuscritos de la familia Alcuina de textos de la Vulgata, 206; *C. Argenteus,* principal manuscrito gótico, 227; *C. Basilio-Vaticanus,* representa la recensión de Luciano, de los Setenta, 188; *C. Bobiensis,* una versión latina prejeronimiana, 195; *C. Curetonianus,* manuscrito del siglo v, 222; *C. Koridethi,* base de la versión armenia, 226; *C. Lugdunensis,* da una versión prejeronimiana, 196; *C. Marchalianus,* da una recensión de Hesiquio, 187; *C. Monacensis,* da una versión latina prejeronimiana, 196; *C. Ottobonianus,* el mejor manuscrito de la familia Teodulfiana de los textos de la Vulgata, 206; *C. Palatinus,* da una versión latina prejeronimiana, 195; *C. Petropolitanus,* el más antiguo manuscrito del texto hebreo, 163; *C. Sinaiticus,* manuscrito del siglo IV que contiene todo el N. T., 113; el ejemplar más primitivo de los Códices, 151; *C. Toletanus,* el mejor manuscrito de la familia española de los textos de la Vulgata, 206; *C. Vallicelianus,* uno de los mejores manuscritos de la familia Alcuina de los textos de la Vulgata, 206; *C. Vaticanus,* primitivo manuscrito del siglo IV, 113; está entre las más primitivas muestras de Códices, 225; base de la versión Etiope, 226; versiones Coptas semejantes a los, 225; *C. Vercellensis,* da una versión latina prejeronimiana, 195; *C. Wirceburgensis,* da una versión latina prejeronimiana, 196.
Comentario: cualidades de un buen comentario, 271; comentarios modernos de la Biblia, 300.
Comisión Benedictina: para la revisión de la Vulgata, 300.
Comisión Bíblica Pontificia: sobre la historia bíblica, 50 s.; dió normas para el recto uso de las citas implícitas, 56; autoridad de sus decisiones, 268; creación de la, 300.
Concilio de Laodicea: sobre el Canon del N. T., 114.
Concilio de Trento: sobre la Vulgata, 207 ss.; véase también: *Vaticano, Concilio.*
Concilio Vaticano: confirma el Canon del A. T. de Trento, 97; sobre la prerrogativa de la Iglesia para interpretar la Biblia, 264; véase también *Vaticano, Concilio.*
Concordancias: concordancias literal y real de la Biblia, 260.
Contexto: e interpretación de la Escritura, 256; contexto lógico, 257; contexto psicológico, 257; contexto histórico, 258; contexto profético, 258.
Coptas, Versiones: traducciones del griego, 225; semejantes al Códex Vaticanus, 225.
Corbona: cajas de contribución, 323.
Corintios: correspondencia apócrifa de San Pablo con los, 144.

Cornelio a Lápide, S. J.: véase *Lápide, Cornelio a.*
Corozáin: ubicación de la ciudad, 393.
Coverdale, Myles: publicó toda la Biblia en inglés, 232.
Criterios literarios: véase *Heurística.*
Criterios sobre el Canon: criterio farisaico, 85; véase también *Inspiración.*
Criterio luterano: criterio insuficiente de inspiración, 58.
Crítica moderna, Escuela: sostiene la multiplicidad de templos judíos, 311; niega la distinción entre el sacerdote y el laico en el período mosaico, 338.
Cuero: materia para escribir entre los judíos, 149.

Challoner Ricardo, Obispo: principal revisión terminada de la versión Douay-Reims, 239.
Chemnitz: rechaza algunos libros del N. T., 120.
Chester Beatty, Papiro: evidencia sobre el Canon del N. T., 112; últimas adquisiciones de códices del N. T., 169; manuscritos griegos del A. T., 180.

Daniel: partes deuterocanónicas, 83.
Decápolis: ubicación, 416 s.
Dedicación del Templo: objeto de la fiesta, 374.
Deístas: sobre inspiración, 27.
De Rossi, Juan Bernardo: escribió sobre crítica textual, 298.
Deuterocanónicos, Libros: lista de los libros del A. T., 81 ss.; lista del N. T., 107 s.; mencionados por los Padres, 92; véase también *Canon.*
Diatessaron: por Taciano, 115; tiene lecturas *occidentales* en el texto, 174.
Dibón: ciudad en la región de Moab, 402.
Dictado: dictado mecánico de la Biblia, 41.
Didache: y libros deuterocanónicos, 93 y 107.
Dídimo el Grande: continúa los principios de Orígenes, 279.
Dies Iræ: primeras líneas tomadas de los libros Sibilinos apócrifos, 131.
Diodoro de Tarso: importante exegeta de la Escuela de Antioquía, 281.
Dionisio de Alejandría, sobre el Canon del N. T., 112.
Douay-Reims, Versión: origen, 238; revisiones, 239 ss.; revisión de Challoner, 239; de Hay, 241; de Mac-Mahon, 241; de Troy, 241; de Murray, 241; de Denvir, 242; de Syers, 242; de Haydock, 242; de Gibson, 242; de Poynter, 242; de Bramston, 242.
Duns Escoto: exegeta escolástico, 294.

Ebedjesu: y el Canon del A. T., 99.
Ebionitas, Evangelio de los: véase *Evangelios Apócrifos.*
Eclesiástico: véase *Sirac.*
Ecolampadio: rechaza algunos libros del N. T., 120.
Ecumenio: compone un comentario sobre el Apocalipsis, 287.
Edom: descripción de la región, 402.
Edrái: capital de Basan, 400.
Efraín, Montes de: 398.
Efrén, San: y el Canon del A. T., 98; comentó el Diatessaron, 222; principios exegéticos, 288.
Egidio Columna: exegeta escolástico, 294.
Egipcios, Dialectos: 225.
Egipcios, Evangelio según los: véase *Evangelios Apócrifos.*

Eichorn, J. G.: aplicó el racionalismo al A. T., 299.
Elephantine: sobre la colonia militar judía, 326.
Elephantine Papiros: primitivos manuscritos arameos, 154.
El-Ghor: el bajo valle del Jordán, 393.
Elipsis: uso en la Biblia, 250.
Emaús: ubicación de la ciudad, 413.
Endor: ubicación de la ciudad, 398.
Enfasis: uso en la Biblia, 250.
Enrique de Gante: sobre la inspiración, 25.
Entendimiento: e inspiración, 33; Dios influye sobre el hagiógrafo, 34; principal elemento de juicio en el conocimiento de la profecía, 35.
Épica: en la Biblia, 53.
Epifanio, San: defendió la interpretación literal, 280, 286.
Epístola a los Laodicenses: obra apócrifa, 145.
Epístolas Católicas: varias familias de manuscritos griegos, 174.
Epístola de Bernabé: sobre el Canon del A. T., 93; sobre el Canon del N. T., 108.
Epístolas Paulinas: varias familias de manuscritos griegos, 173.
Erasmo: editó el texto griego, 175; editó el N. T., 295; inexactitudes de su traducción latina criticada por Sirletto, 212.
Escolásticos: doctrina sobre la inspiración, 25; escuela tomista sobre la inspiración, 31.
Escolios: definición del término, 270.
Escritura: en los tiempos antiguos, 149.
Escritura Bíblica: la escritura fenicia usada para los primeros libros del A. T., 156 s.; la escritura aramea usada durante y después del exilio babilónico, 157; el texto arameo era la *scriptio continua,* 157 s.; faltan las consonantes finales, 157; falta la separación de las frases, 158; había muchas abreviaturas, 158; pudo haberse usado figuras por números, 158.
Escuela Bíblica Católica: 300.
Escuela Siria: principios exegéticos, 286.
Esdras: y la formación del Canon, 86; IV Esdras apócrifo y la determinación del Canon del A. T., 69, 74, 90; IV Esdras apócrifo, 129; III Esdras apócrifo, 133.
Esdrelón, Valle de: extraordinario por su fertilidad, 397.
Eslava, Versión: atribuída a S. Cirilo y S. Metodio, 228.
Esenios: y el Canon del A. T., 74; nombre, 346; ascetismo y ocupación, 346; relación con el judaísmo, 346; doctrina, 347; origen, 347.
Esteban: editó el texto griego, 175.
Estrabón, Walafrido: autor de la *Glossa Ordinaria,* 289.
Ester: partes deuterocanónicas, 83.
Estio, Guillermo: comentarios escritos, 296.
Eusebio de Cesarea: sobre el Canon del N. T., 113; publicó la quinta columna de Orígenes, 186; influído por Orígenes, 278.
Eusebio de Emesa: perteneciente a la escuela de Antioquía, 280.
Eustatio de Antioquía: criticó el método alegórico de Orígenes, 280.
Evangelios apócrifos: de los Ebionitas, 137; según los Egipcios, 137; según los Hebreos, 137; de los Nazarenos, 137; de Pedro, 137; de Matías, 138; de Felipe, 138; de Tomás, 138; de Judas, 138; de Bernabé, 139; de Bartolomé, 139; Evangelio Arabe de la Infancia, 140; del Seudo Mateo, 140; de Nicodemus, 140.
Evangelios: varias familias de manuscritos griegos, 171; familia Alejandrina, 171; Occidental, 172; Cesarea, 172; Bizantina, 172; Siria, 173; ver *Nuevo Testamento; Versiones de la Biblia.*
Exégesis: historia, 274; interpretación de los judíos, 274; método exegético de los Padres, 276; escuela de Antioquía, 280; la "condescendencia" como principio de interpretación, 281; los Padres Latinos, 284; los Padres Capadocios, 285; escuela Siria, 286; último período patrístico, 287; período escolástico, 290 ss.; escuela judía, 290; escuela cristiana latina, 292; desde el Concilio de Trento hasta 1650, 296 ss.; exégesis católica, 296; colecciones exegéticas católicas, 300.
Exemplar Parisiense: texto de la Vulgata usado por la Universidad de París, 205; usado por Gutemberg en la primera impresión de la Biblia, 206.

Fáber de Estaples: comentarios sobre el N. T., 295.
Fábulas: en la Biblia, 53 s., 251.
Familia Africana: versión de la Antigua Latina, 195.
Familia Alcuina: textos de la Vulgata, 206.
Familia Alejandrina: manuscritos del N. T., 171 ss.
Familia Bizantina: manuscritos del N. T., 172 s.
Familia Cesarea: manuscritos del N. T., 172.
Familia Española: de textos de la Vulgata, 206.
Familia Europea: de la antigua Versión Latina, 195.
Familia Occidental: manuscritos del N. T., 171, 172, 173.
Familia Siria: de los manuscritos del Nuevo Testamento, 173.
Familia Teodulfiana: de los textos de la Vulgata, 206.
Fariseos: criterios sobre el Canon del A. T., 85; nombre, 343; origen e historia, 343; doctrina, 344; características peculiares, 344; número, 345.
Fauna: de Palestina, 390.
Fe, Analogía de la: aplicación de la, 266.
Felipe, Evangelio de: véase *Evangelios apócrifos.*
Fenicios: primitivos habitantes de Palestina, 405.
Fiestas judías: las tres grandes fiestas del año, 366; fiesta del Purim, 374; Dedicación del Templo, 374; fiesta del Regocijo de la Ley, 375; fiesta del acarreo de la leña, 375; festividades observadas por los modernos judíos, 375.
Filisteos: primitivos habitantes de Palestina, 407.
Filón: sobre inspiración, 28; definición insuficiente de la Inspiración, 32; sobre la anotación mecánica, 41; y el Canon del A. T., 73; interpretación alegórica de la Biblia, 274; trabajos exegéticos, 274.
Filoteo: compilador de extractos exegéticos, 287.
Filoxeno: editó la versión Siríaca, 223.
Firmiliano, San: sobre el Canon del N. T., 113.
Flora: de Palestina, 389.
Focio: trabajos exegéticos, 287.

Galaad: descripción de la región, 401.
Galilea: descripción de la región, 415.
Garizim, Monte: ubicación, 398.
Gasquet, Cardenal: presidió la Comisión para la revisión de la gata, 216.

Gaza: ciudad fortificada en Filistia, 397, 398.
Genezareth, Lago de: véase *Tiberíades, Lago de.*
Geografía Bíblica: primeros trabajos sobre, 296.
Geología: de Palestina, 386.
Geth: ciudad fortificada en Filistia, 397.
Getsemaní: ubicación, 412.
Ginebrina, Biblia: versión inglesa de la Biblia del s. VI, 233 s.
Girgashitas: primitivos habitantes de Palestina, 405 s.
Glasio, Sal.: exegeta protestante, 297.
Glosas: definición del término, 270.
Glossa Ordinaria: manual exegético corriente durante siglos, 289.
Gnósticos: de la primera y la segunda centuria, 105.
Goettsberger: sobre historia bíblica, 49.
Gólgota: descripción del, 411.
Grabe, J. E.: edición de los Setenta, 189.
Grannan: sobre la inspiración verbal, 42.
Griego: dos libros del A. T. y todos los del N. T., con excepción de uno, escritos originariamente en, 151, 154; el lenguaje de la Biblia es koiné, 155.
Gregorio Abulfaragio: véase *Barhebraeus.*
Gregorio de Eliberis: autor de homilías, 284.
Gregorio de Girgenti: compuso un comentario sobre el Eclesiastés, 287.
Gregorio de Nacianzo, San: y el Canon del N. T., 96, 114; perteneció a la escuela Capadocia, 285.
Gregorio de Niza, San: sobre el Canon del N. T., 114; principios y trabajos exegéticos, 285.
Gregorio el Grande, San: trabajos exegéticos, 288.
Gregorio Taumaturgo, San: continuador de los métodos de Orígenes, 278.
Griesbach, J. J.: sobre las familias de manuscritos griegos, 171; editó el texto griego, 175.
Grocio, Hugo: escribió un tratado filológico sobre la Biblia, 297.
Gutemberg: y la Vulgata, 206.

Hagiografías: libros incluídos bajo las, 78; discusiones sobre los Hagiógrafos, 81; usados en parte en la liturgia Judía, 87 s.; Tárgums compuestos por casi todos estos libros, 219.
Hagiógrafos: influencia de la inspiración sobre los, 30 s.; cómo es inspirado el entendimiento, 33; uso de las fuentes, 34; cómo se mueve la voluntad, 36; cómo son influídas las facultades ejecutivas, 37; asistencia negativa de Dios, 42.
Haifa: puerto de mar, 396.
Haurán: descripción de la región, 401.
Hebrea, lengua: casi todos los libros del A. T. escritos en, 152, 156; un dialecto semítico del Noroeste, 152.
Hebreo: etimología del nombre, 151.
Hebreos, Evangelio según los: véase *Evangelios apócrifos.*
Henoc, Libro de: véase *Libros apócrifos.*
Henoc, Libro eslavo de: véase *Libros apócrifos.*
Henten O. P., J.: publica una edición crítica de la Vulgata, 212.
Hermas, Pastor de: y los libros deuterocanónicos, 108.
Hermenéutica: significado y objeto, 247; dividida en tres partes, 248; principios dogmáticos,

263; primeros principios definidos por Orígenes, 277. Véase además *Proforística, Exégesis, Noemática, Heurística.*
Herodianos: partido judío, 347.
Hesiquio: revisó los Setenta, 187; perteneció a la escuela Alejandrina, 279.
Hetzenauer, M.: editó el texto griego, 176.
Heurística: definición, 255; criterios literarios, 255; criterios internos, 255 s.; uso del lenguaje, 256; contexto, 256; paralelismo, 258; criterios externos, 260; autor, 260 s.; ocasión de la obra, 262; fin y propósito del autor, 262; los lectores y otras circunstancias, 263; criterios dogmáticos, 263 ss.; autoridad de los Padres, 265; analogía de la fe, 266 s.
Hexaplas: importancia del trabajo de Orígenes, 185.
Hilario de Poitiers, San: y el Canon Palestiniano, 96; métodos exegéticos, 284.
Hipérbole: uso en la Biblia, 250.
Hipólito, San: y el Canon del N. T., 94, 111; métodos exegéticos, 284.
Hipona, Concilio de: sobre el Canon del A. T., 95.
Historia: y las Sagradas Escrituras, 49; la historia antigua en la Biblia, 51; la historia religiosa en la Biblia, 51.
Hittitas: primitivos habitantes de Palestina, 405.
Holmes y Parsons: editaron los Setenta, 189.
Holocaustos: principal sacrificio entre los Judíos, 351.
Horitas: primitivos habitantes de Palestina, 405.
Hug, L.: sobre las familias de manuscritos griegos del N. T., 171.
Hugo de San Cher O. P.: compuso concordancias verbales, 293.
Hugo de San Víctor: exegeta preescolástico, 292.
Huleh, Lago: desagua por el Jordán, 392.

Ignacio, San: refiérese a los libros deuterocanónicos, 94, 108.
Ilírico, Flacio: exegeta protestante, 297.
Imprenta: importancia en la historia de la Vulgata, 206; no representó de inmediato un progreso, 206.
Impureza: tres clases de, 356.
Inscripciones: alfabéticas principales, 153.
Inspiración bíblica: 19 ss.; derivación del vocablo, 20; varios significados, 20; es un dogma, 21; existencia de la, 22; pruebas según la misma Escritura, 22 ss.; pruebas según la Tradición, 24 ss.; testimonio de los Padres, 24 s.; los escritores sagrados eran instrumentos de Dios, 25; doctrina escolástica sobre la inspiración, 25; impugnada por los primeros herejes, 25 s.; antigua regla de fe sobre la, 26; opinión Pietista, 27; Deísta, 27; Racionalista, 27 s.; Protestante, 27 s.; Semirracionalista, 27 s.; negada por la mayor parte de los Protestantes contemporáneos, 28; opinión modernista, 28; los Judíos sobre, 28; los modernos Judíos sobre, 28; naturaleza de la inspiración, 30; la definición dogmática de la, 31; activa y pasiva, 31 s.; propiedades de la inspiración activa, 31; la inspiración y la gracia actual, 31; doble método en el desarrollo del concepto de la inspiración, 31; la escuela Tomista sobre la, 31; explicación inaceptable de la naturaleza de la, 32; la inspiración y el en-

tendimiento del escritor, 33; inspiración y revelación, 34; la conciencia de la inspiración no es necesaria, 35; influjo sobre las facultades ejecutivas del hagiógrafo, 37; extensión de la inspiración, 38; pruebas teológicas para la extensión general, 39; "Providentissimus Deus" sobre la extensión y la inspiración, 39; "Lamentabili" sobre la extensión, 40; "Spiritus Paraclitus" sobre la extensión, 40; los Padres sobre la extensión, 40; la inspiración verbal no es un dictado mecánico, 41; argumento filosófico de la inspiración verbal, 43; argumento psicológico de la, 43 s.; no quita el pensamiento y la libertad del hagiógrafo, 44; no excluye las peculiaridades lingüísticas, 44; la revelación no es esencial para la, 44; la inspiración de los hagiógrafos y escribas, 44; tampoco excluye los esfuerzos personales, 45; efectos de la inspiración, 46; criterios de la inspiración, 57; criterios inadecuados de los protestantes, 57; criterio católico, 60; inspiración y canonización, 60 s.

Instituto Bíblico Pontificio: fundación del, 300.

"Insuper" Decreto: declara a la Vulgata auténtica y oficial para el Rito Latino, 208; texto, 423.

Ireneo, San: refiérese a los libros deuterocanónicos, 94; impugnó el Canon de Marción, 109; interpretación de la Escritura, 276.

Isaías, Ascensión de: véase *Ascensión de Isaías.*

Iscodad: exegeta sirio, 288.

Ishaki, Rabi Salomón: métodos exegéticos de, 291.

Jacobitas: y el Canon del A. T., 99.

Jaffa: puerto de mar, 396.

Jamnia, Sínodo de: probablemente cerró el Canon Judío, 85.

Jansenio, Cornelio: escribió un comentario, 296.

Jaulán: descripción de la región, 400.

Jericó: ubicación de la ciudad de, 394, 413.

Jerónimo, San: sobre la ignorancia de las Sagradas Escrituras, 17; sobre el Canon Palestino, 97; sobre los libros deuterocanónicos, 118; vida de, 197 s.; su traducción según la "Hebraica veritas", 200; métodos exegéticos, 285; véase también *Vulgata.*

Jerusalén: primacía y jurisdicción reconocida por la Dispersión, 84; ubicación de, 400; en el tiempo de Cristo, 410.

Jezrael: ciudad importante, 397.

Joaquín, San: mencionado por primera vez en el Protoevangelio de Santiago, 139.

Jordán, río: curso del, 392.

Josefo: sobre inspiración, 28; su definición insuficiente, 32; sobre inspiración mecánica, 41; nombres de los 22 libros del A. T., 75; cita partes deuterocanónicas de Ester, 83.

Juan, Actos de: véase *Actos apócrifos.*

Juan Crisóstomo, San: y los libros deuterocanónicos, 118; explicó las Escrituras en las homilías, 281; emplea el principio de "condescendencias" en su interpretación, 281.

Juan Damasceno, San: escribió comentarios sobre las Epístolas Paulinas, 287.

Jubileo, Año del: leyes de gobierno, 365.

Jubileos, Libro de los: véase *Libros apócrifos.*

Judas Evangelio de: véase *Libros apócrifos.*

Judas Macabeo: coleccionó libros del A. T., 73.

Judíos: sobre la inspiración, 28, 32; interpretación de la Biblia, 274; interpretación alegórica de la escuela de Alejandría, 274 s.; los judíos palestinos eran por sobre todo casuístas, 275; escuela racionalista judía, 290; partidos o sectas, 341.

Judith, Libro de: trabajo deuterocanónico, 82.

Juicio: inspiración y juicio hagiográfico, 35.

Julián de Eclanum: autor de comentarios del A. T., 284.

Justino Mártir, San: sobre los libros deuterocanónicos, 108; interpretación de la Escritura, 276.

Kapporeth: descripción y objeto, 309.

Karaítas: secta judía, 291.

Kenrick, Arzobispo F. P.: revisó totalmente la Biblia, 244.

Kenyon, F. G.: clasificó los manuscritos griegos, 171.

Kerygma Petri: trabajo apócrifo, 43.

Koch, Juan: métodos exegéticos, 297.

Lachis, Cartas: antigua correspondencia, 154.

Lachmann, C.: editó el texto griego, 175.

Lago de Galilea: descripción, 393.

Lagrange: sobre historia bíblica, 49.

"Lamentabili", Decreto: auténtica definición de la extensión de la inspiración, 40; condena al modernismo, 28; texto, 452 ss.

Lamy, Bernardo: escribió sobre introducción bíblica, 298.

Laodicea, Concilio de: sobre el Canon Palestiniano, 96.

Lapide, Cornelio a, S. J.: escribió comentarios, 296.

Lavabo de Bronce: en el Tabernáculo, 303; en el Templo de Salomón, 318.

Leccionarios: valor crítico de los antiguos leccionarios manuscritos, 170.

Lenguas: usadas en la Biblia, 151; usos linguales, véase *Heurística.*

Leontópolis: templo de, 326.

Levitas: tribu de Leví seleccionada para el servicio de Dios, 330 s.; propiamente Levitas, 331; consagración, 331; deberes, 331; período de servicio, 332; ingresos, 332.

Libro Cuarto de Esdras: véase *Esdras.*

Libro Cuarto de los Macabeos: véase *Macabeos.*

Libro de la Historia de la Dormición y de la Asunción de la Virgen, 140.

Libro de la Natividad de María: trabajo apócrifo, 139.

Libro de la Sabiduría: obra deuterocanónica, 83.

Libro de los Jubileos: obra apócrifa, 126.

Lightfoot, Juan: escribió sobre arqueología, 298.

Lingard: editó una traducción independiente de los Evangelios según el Griego, 243.

Literal, Sentido: subdivisiones del sentido literal, 290; véase también *Noemática.*

Liturgia Judía: lectura del Pentateuco, 87; formación litúrgica de la segunda colección, 87; formación de la tercera colección, 87 s.

Loch, V.: editó los Setenta, 189.

Loisy: sobre inspiración, 28.

Lucas, Francisco: escribió sobre criticismo bíblico, 296.

Luciano: revisó los Setenta, 166;

fundó la escuela exegética de Antioquía, 280.
Lugar Sagrado: en el Tabernáculo, 304; en el Templo de Salomón, 314; en el Templo de Herodes, 324.
Lutero: rechazó algunos libros del N. T., 120; métodos exegéticos, 297.
Lyda: ubicación de la ciudad de, 413.

Macabeo: véase *Judas Macabeo.*
Macabeos: primero y segundo libros, 83; tercero y cuarto libros son apócrifos, 132 y 135.
Machmas: ubicación de ciudad de, 399.
Madaba: ciudad en la región de Moab, 402.
Magdala: ubicación de ciudad, 399, 416.
Mageddo: ciudad importante, 402.
Maimónides: sobre inspiración, 29; principios exegéticos, 292.
Maldonado Juan S. J.: escribió un comentario, 296.
Manasés, Plegaria de: trabajo apócrifo, 134.
Manasés: construyó el Templo Samaritano, 325.
Manuscritos: el rollo en los primeros manuscritos bíblicos, 150; códice debido a la influencia cristiana, 150; códices más importantes, 151; véase también *Versiones, Códices.*
María, Natividad de: véase *Libro de la Natividad de María.*
Marción: el más importante testimonio de la segunda centuria sobre el Canon del N. T., 109.
Mar Muerto: descripción, 387, 395.
Martin, Doctor Gregorio: principal traductor de la versión Douay-Reims, 238.
Martini, Raimundo, O. P.: exegeta escolástico, 294.
Martirio de San Policarpo: sobre el Canon del N. T., 94.
Masoretas: hicieron el texto hebreo definitivo, 163.
Masorético, Texto: véase *Textos del Antiguo Testamento.*
Matthew, Tomas: publicó la Biblia íntegra en inglés, 232.
Mayúsculas: véase *Unciales.*
Medidas: en la Biblia, 376 ss.
Melitón, Canon de: 80.
Melquitas: tienen su propia Biblia siríaca, 224.
Merk, A.: editó el texto Griego, 176.
Meses Judíos: 362 s.
Metáfora: uso en la Biblia, 250.
Metodio, San: defendió la interpretación literal, 279; con San Cirilo es considerado el autor de la versión Eslava, 228.
Metonimia: uso en la Biblia, 250.
Midrash, Haggada: en la Biblia, 53.
Mill, Juan: editó el texto Griego, 175.
Minúsculas: pequeñas letras usadas en la mitad del siglo IX, 167; manuscritos importantes de minúsculas, 170.
Mishna: sobre los ritos de la fiesta de Pascua, 368; véase también *Canon.*
Moab: descripción de la región, 402.
Moabita, Piedra: en escritura Fenicia, 154.
Modernismo: condenado por Pío X, 28.
Moisés, Asunción de: véase *Asunción de Moisés.*
Moneda: unidades monetarias en la Biblia, 376 ss.
Monofisitas: sobre el Canon del N. T., 119.
Montanistas: sobre el Canon del N. T., 111.
Monte Hor: ubicación, 402.

Monte de los Olivos: ubicación, 400, 412.
Monte, Sión: ubicación, 412.
Muratoriano, Fragmento: sobre el Canon del N. T., 111; texto, 418 ss.

Naím: ubicación de la ciudad de, 415.
Nazarenos, Evangelio de los: véase *Evangelios, Apócrifos.*
Nazareth: ubicación de la ciudad de, 415.
Nebiim: véase *Profetas.*
Negeb: descripción de la región, 403.
Nehemías: y la formación del Canon del A. T., 70.
Nepos: defendió la interpretación literal, 279.
Nestle, E.: editó el texto Griego, 176.
Nestorianos: sobre el Canon del N. T., 119.
Newmann, Cardenal: sobre la extensión de la inspiración, 38.
Nicolás de Gorham: exegeta escolástico, 294.
Nicolás de Lira: autor de las Apostillas, 294.
Noemática: varios sentidos de la Escritura, 249; sentido simbólico, 251; sentido típico, 252; se presume un sólo sentido literal, 211; tipo y antitipo en la Escritura, 252; existencia cierta del sentido típico, 253; valor argumental del sentido típico, 253 s.; sentido acomodaticio, 254.
Novaciano: sobre el Canon del N. T., 111.
Nuevo Testamento: los escritos del N. T. sobre el cumplimiento de la Ley y los Profetas, 103; los escritos del N. T. son autorizados, 104; los escritos del N. T. considerados como Sagrada Escritura, 104; la literatura del N. T. según la lectura litúrgica, 104; véase también *Biblia; Códices.*
Nuevo Testamento sirio: Diatessaron, 221; Evangelios separados, 222.

Olimpiodoro: compuso comentarios sobre el A. T., 287.
Orígenes: sobre el vocablo "Canon", 65; Canon de Orígenes, 80; se refiere a los libros deuterocanónicos, 94; sobre el Canon Palestiniano, 96; importancia de su Hexapla, 185; su Hexapla y Tretapla han desaparecido, 186; el más grande maestro de la Escuela de Alejandría, 277; definió los primeros principios de interpretación, 277; principios hermenéuticos, de interpretación, 277; crítica de sus trabajos y principios, 278; continuadores de Orígenes, 278; adversarios, 279.

Pablo, Actos de: véase *Actos, Apócrifos.*
Pablo, Apocalipsis de: véase *Apocalipsis, Apócrifo.*
Pablo de Santa María: escribió las *Additiones* a las Apostillas de Nicolás de Lira, 294.
Pablo de Tella: editó la versión Sirio-Hexaplárica, 223.
Pablo, Martirio de: trabajo apócrifo, 142.
Pacheco, Cardenal: quiso que todas las versiones, con excepción de la Vulgata, fueran condenadas, 209.
Padres: testimonio sobre la inspiración, 24 ss.; extensión universal de la inspiración, 40; autoridad de la interpretación, 265 s.
Palestina: geografía de, 384 ss.; extensión, 384; límites políticos, 385; posición, 385 s.; geología,

386; condiciones físicas, 387; flora y fauna, 389; descripción orohidrográfica, 391; Palestina Occidental, 396; nombres primitivos, 404; primeros habitantes, 404 s.; límites de la Tierra Prometida, 407.
Palestina del Nuevo Testamento: extensión bajo Herodes el Grande, 410 ss.; Judea, 410 ss.; Samaria, 414; Galilea, 415; Transjordania, 416.
Palestina, Canon: véase *Canon.*
Palestino, Targum: libre traducción del Pentateuco, 218.
Panes de la proposición, Mesa de los: en el Tabernáculo, 307; en el Templo de Salomón, 319.
Pánfilo: publicó la quinta columna de Orígenes, 186.
Panteno: comúnmente considerado el fundador de la escuela de Alejandría, 277.
Papías: sobre los libros deuterocanónicos del N. T., 94.
Papiros: como material para escribir, 149; el Papiro Nash contiene el Decálogo en Hebreo, 161; nº 52 importante como evidencia de la temprana circulación del Cuarto Evangelio, 169; Papiro nº 957, el fragmento más antiguo de los manuscritos bíblicos, 179.
Parábola: en la Biblia, 250.
Paráfrasis: cualidades requeridas en una buena paráfrasis de la Biblia, 270.
Paralelismo: como auxilio para la interpretación de la Biblia, 258; paralelismo verbal y real, 258; sinónimos, antitético y sintético, 259.
Parker, Arzobispo Matthew: principal editor de la Biblia del Obispo, 234.
Pascua hebrea, fiesta de: preceptos que regían la observancia de la, 366; significación de la fiesta, 367 s.; nota al pie de la página, 369.
Passio SS. Felicitatis et Perpetuae: muestra vestigios de la primitiva versión latina del N. T., 194.
Pastor de Hermas: 94.
Paulus, H. E.: aplicó el racionalismo al N. T., 299.
Paz, Ofrecimientos de: cómo se practicaban entre los Judíos, 353.
Pecado, Ofrecimientos de: sacrificios expiatorios, 352.
Pedro, Actos de: véase *Actos, Apócrifos.*
Pedro, Apocalipsis de: véase *Evangelios, Apócrifos.*
Pedro, Evangelio de: véase *Evangelios, Apócrifos.*
Pedro, San: martirio descrito en los Actos de Pedro, 142.
Pentateuco: Pentateuco Samaritano, 69; primero traducido al Griego, 182; véase también, *Thora.*
Pentecostés: fiesta Judía, 369 s.
Perdón, Día del: ritos y ceremonias, 371; significación de la celebración, 372.
Pergamino: importante para la historia de los manuscritos bíblicos, 150.
Personas Sagradas: 329 ss.
Pesos: en la Biblia, 376 ss.
Peshitto: N. T. atribuído al Obispo Rabula, 223. Véase también *Versiones Siríacas.*
Piconio, Bernardino de: escribió un comentario, 298.
Pieles: material de escritura entre los judíos, 149.
Pietistas: sobre inspiración, 27.
Policarpo, Martirio de San: sobre el Canon del N. T., 108.
Policarpo, San: sobre el Canon del A. T., 94; sobre el Canon del N. T., 108.
Policronio de Apamea: métodos de interpretación, 282.

Poliglota Complutense: edición de los Setenta, 189.
"Praestantia Scripturae Sacrae" Decreto: texto, 458 ss.
Prat: sobre historia de la Biblia, 49; sobre las citas implícitas, 56.
Procopio: primer compilador de extractos exegéticos, 287.
Profetas: libros incluídos bajo los, 78; discusiones sobre primitivos y posteriores, 80; segunda colección usada en la liturgia Judía, 87.
Proféticas narraciones: en la Biblia, 53.
Proforística: explicación del texto de la Biblia, 269; explicaciones incompletas de la Biblia, 269.
Protestantes: sobre inspiración, 27; la gran mayoría niega la inspiración, 28; Protestantes e inspiración en la actualidad, 28; sobre dictado mecánico, 41 ss.
Protocanónicos, Libros: véase *Canon.*
Protoevangelio de Santiago: trabajo apócrifo, 139.
"Providentissimus Deus" Encíclica: sobre la naturaleza de la inspiración, 30; la inspiración y la voluntad del hagiógrafo, 36; sobre la extensión de la inspiración, 38; sobre la absoluta inerrancia de la Biblia, 46; tres principios para interpretar las referencias a las ciencias naturales, 48; sobre historia bíblica, 49; sobre la analogía de la fe, 267; sobre la predicación, 272; sobre la exégesis escolástica, 290; texto de la Encíclica, 424 ss.
Purificación: leyes de, 355; purificaciones levíticas, 355; relación entre la contaminación levítica y moral, 356; significado y fin de estas reglas, 357.
Purim, Fiesta del: fin de la, 374.
Quentim, Dom: divide los manuscritos de la Vulgata en tres familias, 206; principios usados en la revisión del Octateuco, 217.

Rabano Mauro: trabajos exegéticos, 289.
Rabula: sobre el Canon del N. T., 119; editó el N. T. Peshitto, 223.
Racionalistas: sobre la inspiración, 27.
Raphaím: primitivos habitantes de Palestina, 406.
Rashi: véase *Ishaki, Rabbi Salomón.*
Rash Shamra: inscripciones, 153.
Reimaro, H. S.: aplicó el racionalismo al N. T., 299.
Renán, E.: aplicó el racionalismo al N. T., 299.
Reptiles: todos considerados impuros por los Judíos, 359.
Revelación: e inspiración, 34.
Revistas bíblicas: lista, 300.
Reynolds, Juan: colaboró en la realización de la versión Douay-Reims, 238.
Rilands, Papiro: evidencia sobre el Canon del N. T., 112.
Ritual de los Judíos: sacrificios, 348, ss.
Rogers, Juan: publicó toda la Biblia en inglés, 232.
Romance, Histórico: en la Biblia, 53.
Rufino: sobre el Canon Palestiniano, 96.
Ruperto de Deutz: exegeta pre-escolástico, 292.

Saadías al Fayyumi: fundador de la filología y de la exégesis racional, 290.
Saadías Gaón: realizó la mejor traducción hebreo-árabe, 227.
Sábado: y fiestas del Sábado, 363; el más importante de los días de fiesta, 363 s.

Sabático, año: dedicado al descanso, 365.

Sacerdocio: en el A. T., 329 s.; antes del período mosaico, 329; la familia de Aarón escogida para el Sacerdocio, 330; sumo sacerdote hereditario, 330; elección, 333; requisitos, 333; consagración, 334; vestiduras, 335; obligaciones, 335; veinticuatro clases, 336; ingresos, 336; la escuela crítica moderna niega la distinción entre sacerdotes y laicos, 338.

Sacrificios de los Judíos: sacrificios en general, 348; división de los sacrificios en el A. T., 350; el sacrificio humano prohibido por la ley, 350; sacrificios cruentos, 350; holocaustos, 351; ofrecimientos de pecado y de delitos, 352; ofrecimientos de paz, 353; sacrificios incruentos, 354.

"Sacrosanta", Decreto: proclamación formal del Canon del A. T., 95; del Canon del N. T., 121; formalmente canoniza los libros de la Biblia, 208; texto, 421 s.

Sadokita, Documento: trabajo apócrifo, 127.

Saduceos: y el Canon del A. T., 74; significado del nombre, 345; doctrinas, 345.

Sagrados Escritores: véase *Hagiógrafos.*

Sahídico: dialecto egipcio, 225.

Salmos de Salomón: trabajo apócrifo, 127.

Samaria: ubicación de la ciudad de, 397, 414, provincia de Palestina, 414.

Samaritano, Pentateuco: véase *Canon de los Judíos.*

Samaritanos: relaciones con los Judíos, 69.

Samaritano, Templo: construcción del Templo Samaritano, 325.

Sancta Sanctorum: en el Templo de Salomón, 314; en el Templo de Herodes, 324.

Sanhedrín: significación del nombre, 341; historia, 341; jurisdicción, 341; miembros, 342; fin, 342.

Santes Pagnini: exegeta, 295.

Sarón, Llanura de: mencionada en la Biblia, 396.

Scholz, J. M.: sobre la clasificación de los manuscritos Griegos del N. T., 171; editó el texto Griego, 175.

Secretos de Henoc: véase *Henoc, Libro Eslavo de.*

Sémmler, J. S.: clasificó los manuscritos griegos del N. T. en familias, 171; aplicó el racionalismo a la hermenéutica, 299.

Sentidos: varios *sentidos* de la Escritura; véase *Noemática.*

Serabit: inscripciones protosinaíticas, 153.

Setenta: importancia en la historia del Canon del A. T., 71; cartas de Aristeas sobre los Setenta, 71, 181; usada por los Judíos de la Dispersión, 181; universalmente leída en la Iglesia primitiva, 183; origen de los Setenta; 180; todos los libros traducidos al Griego por el año 100 a. C., 181; nombre tomado del número de los traductores, 182; la traducción no tiene valor uniforme, 182; particularidades comunes de los libros, 183; obtuvo creciente prestigio entre los Cristianos, 183; prestigio decreciente entre los judíos, 184; valor crítico, 188; las ediciones impresas de los Setenta incluyen la Poliglota Complutense, 189; la Aldina, 189; la Sixtina, 189; la de Grabe, 189; las ediciones críticas de Holmes y Parsons, 189; Tischendorf, 189; Loch, 189;

Swete, 189 s.; Brooke y Mc Lean, 190; del Instituto de Göttingen, 190; influencia sobre la Peshitto, 220.

Seudo-Bernabé: método de interpretación de la Escritura, 276.

Seudo-Clemente: sobre los libros deuterocanónicos del N. T., 94.

Seudo-Mateo, Evangelio del: véase *Evangelios, Apócrifos.*

Seudopígrafos, Libros: término protestante para los trabajos apócrifos, 66.

Shekina: véase *Kapporeth.*

Sibilas Judías: obra apócrifa, 131.

Sicar: ciudad samaritana, 414.

Símaco: hizo la versión griega para suplantar a los Setenta, 77, 185.

Simón Mago: oposición al Evangelio, 106.

Simón, Ricardo: comenzó la aproximación de la crítica a la Biblia entre los católicos, 298.

Sinagogas: significado del término, 326; plano de las, 327; elementos de las, 327; oficiales de las, 327 s.; el culto público regularmente se tenía en las, 328.

Sinaí, Península de: descripción, 403.

Sinécdoque: uso en la Biblia, 250.

Siquem: ubicación de la ciudad de, 399.

Sirac: sobre el Canon del A. T., 72; prólogo de Sirac sobre la división tripartita del A. T., 72; Libro de Sirac, 82.

Siria, Iglesia: y los libros deuterocanónicos, 119.

Sirletto, Cardenal William: crítica a Erasmo, 212; como Cardenal participó en la segunda Comisión para la revisión de la Vulgata, 213.

Sixtina, Edición: de los Setenta, 189.

Sixto de Siena: y la "Introducción" a la Biblia, 296; sobre los términos proto y deuterocanónico, 66.

Sixto V: revisión de la Vulgata, 214.

Spencer, Rev. F.: versión moderna del original del N. T., 244.

Spinoza, Baruc: aplicó el racionalismo al N. T., 299.

"Spiritus Paraclitus", Encíclica: la inspiración y la voluntad del hagiógrafo, 36; auténtica definición de la extensión de la inspiración, 40; sobre historia bíblica, 50; texto de la Encíclica, 461 ss.

Strauss, Fried: aplicó el racionalismo al N. T., 299.

Streeter, B. H.: clasificó los manuscritos griegos del N. T. en familias, 171.

Sumo Sacerdote: nombre, 336; obligaciones, 337; vestiduras, 337.

Sunem: ciudad importante, 398.

Superhumeral: del Sumo Sacerdote, 337.

Swette, H. B.: editó los Setenta, 189.

Tabernáculo, El: el atrio del, 302; moblaje del atrio, 303; altar de los holocaustos, 303; el lavabo de bronce, 303; descripción general, 304; divisiones, 304; el Lugar más Sagrado, 304; el Lugar Sagrado, 304; sus cubiertas, 305; techo inclinado, 306; mobiliario del Lugar Sagrado, 306; el altar del incienso, 306; la mesa de los panes de proposición, 307; mobiliario del Lugar más Sagrado, 309; el Arca del Testamento, 309; el kapporeth, 309; historia del Tabernáculo, 310; escuela crítica moderna sobre el único centro judío del culto, 311.

Tabernáculos, Fiesta de los: observancia de la, 370; adiciones al

ceremonial después del destierro, 370.
Tabor, Monte: ubicación, 397.
Taciano: compuso el Diatessaron, 115; 221.
Talmud: colección de las Tradiciones orales de los judíos (nota al pie de la página), 76; el Talmud Babilónico, contiene el Canon Palestino, 77 s.; primera mención formal de los hagiógrafos, 90; en el Talmud predomina la casuística, 275.
Tanach: ciudad importante, 397.
Tárgum de Jonatás: paráfrasis a los Profetas, 219.
Tárgum de Onkelos: paráfrasis al Pentateuco, 218.
Tárgums: surgen a través de las necesidades de las Sinagogas, 218; para el Pentateuco, 218; para los Profetas, 219; para los hagiógrafos, 219.
Taverner, Richard: publicó toda la Biblia en inglés, 232.
Tell Asur: lugar montañoso, 399.
Templo de Herodes: construcción, 321; situación, 322; Atrio de los Gentiles, 322; Pórtico Real, 322; Pórtico de Salomón, 322; atrio interior, 323; la Puerta Hermosa, 323; atrio de las mujeres, 323; atrio de los hombres o de los Israelitas, 324; atrio de los Sacerdotes, 324; altar del holocausto, 324; mar de fundición, 324; construcción del Templo, 324; el Lugar Sagrado, 324; el Lugar más Sagrado, 325.
Templo de Salomón: diseñado de acuerdo a la inspiración divina, 313; sitio escogido por David, 313; descripción del Templo, 314; compuesto de cuatro partes, 314; ventanas, 315; puertas, 315; tenía techo plano, 315 s.; dos atrios, 316; puertas de bronce, 316; decoración y mobiliarios, 316; en el Lugar más Sagrado, 317; en el Arca de la Alianza, 317.
Templo de Zorobabel: construcción del, 320.
Templos en Egipto: Judíos, 326.
Teodoción, Versión de: 77, 184.
Teodoreto de Ciro: prominente exegeta de la escuela de Antioquía, 283.
Teodoro de Harkel: perteneció a la escuela de Antioquía, 280.
Teodoro de Mopsuesta: y los libros deuterocanónicos, 119; escritos exegéticos, 281; denominado "el Padre del nestorianismo", 282.
Teodulfo de Orleans, Obispo: revisó la Vulgata, 204.
Teofilacto: trabajos exegéticos, 288.
Teófilo de Antioquía, San: sobre el Canon del N. T., 114; interpretación de la Escritura, 276.
Tertuliano: se refiere a los Libros deuterocanónicos, 94; se opuso al Canon de Marción, 109; no fué un exegeta formal, 284.
Testamento, Nuevo: véase *Nuevo Testamento.*
Testamento de los Doce Patriarcas: trabajo apócrifo, 126.
Tetrapla: de Orígenes, 186.
Texto del Antiguo Testamento: historia del texto Hebreo del A. T., 158; causas de las variantes en el A. T., 158; pasajes paralelos del texto hebreo, 159; diferencias entre el texto masorético y los Setenta, 160; entre el texto masorético y el Pentateuco Samaritano, 160; texto hebreo modelo entre el año 100 al 500, 161; corresponde substancialmente con el texto masorético, 161; vocales introducidas en los años 500 a 900, 162; dos sistemas de signos vocales, 162; los Masoretas hicieron que el texto hebreo fuera inmutable, 163; el manuscrito más antiguo del texto hebreo data del siglo x, 163; ediciones impresas del, 163; ediciones críticas, 164; división litúrgica del texto hebreo, 164; el valor crítico del texto masorético es bueno, 165; el texto masorético tiene también corrupciones textuales, 165.
Texto Griego del Nuevo Testamento: escrito en unciales hasta el siglo IX y X, 167; manuscritos minúsculos, 167; hasta el siglo VIII no hay separación de palabras ni puntuación, 167; los autógrafos se han perdido, 167; número de los manuscritos griegos, 168; designación de estos manuscritos, 168; clasificación de los manuscritos griegos, 170; clasificación de familias para los textos del Evangelio, 171; clasificación de familias de los textos griegos para los Actos, 173; clasificación de familias para las Epístolas Paulinas, 173; clasificación de familias para las Epístolas Católicas, 174; clasificación de familias para el Apocalipsis, 174; texto occidental usado en el II y III siglos, 174; la familia alejandrina apareció en el siglo III, 174; texto del N. T. impreso, 175; la familia bizantina apareció en el III siglo y predominó por siglos, 175; el punto de partida del Texto recibido, 175; valor crítico del texto griego, 176.
Thersa: ubicación de ciudad de, 398.
Tiberíades: ubicación de la ciudad de, 393, 415.
Tiberíades, Lago de: descripción del, 393.
Ticonio: expuso los principios de la hermenéutica, 284.
Tipo: uso en la Escritura, 252; tres elementos necesarios para un verdadero tipo, 252.
Tiro: puerto de mar, 396.
Tito de Bostra: perteneció a la escuela de Antioquía, 280.
Tischendorf, A. F. C.: editó los Setenta, 189; editó el texto griego del N. T., 175.
Tobías, Libro de: trabajo deuterocanónico, 82.
Torah: nombre judío del Pentateuco, 16; fundación de la religión judía, 80; primera colección usada en la liturgia judía, 87; como precepto de fe judía, 88.
Tomás, Evangelio de: véase *Evangelios, Apócrifos.*
Tomás de Aquino, San: sobre la inspiración, 25; sobre la inspiración y el entendimiento del escritor, 33; influencia de Dios sobre el entendimiento del hagiógrafo, 34; comentarios de, 293; *Catena Aurea,* 294.
Tomás de Harkel: editó el N. T. Sirio, 224.
Tostado, Alfonso: exegeta del siglo XV, 294.
Tradición: prueba la inspiración de la Biblia, 24.
Tradición, Popular: en la Biblia, 53.
Traducciones: inerrancia en cuanto reproducen el original, 46.
Transcripciones: inerrancia en cuanto reproducen el original, 46.
Transjordania: descripción de la región, 400.
Tregelles, S. P.: editó el texto Griego, 175.
Trento, Concilio de: sobre la extensión de la inspiración, 39; formal canonización del A. T., 95; define formalmente la extensión del Canon del N. T., 121; decisiones sobre la Vul-

gata, 209, 421; sobre la autoridad de los Padres, 265; los textos de los Decretos sobre la Biblia, 421 ss.
Tyndale, William: tradujo el N. T., 231.

Ugolini, Bl.: escribió sobre la arqueología bíblica, 298.
Unciales: grandes letras mayúsculas usadas hasta el siglo IX o X, 167.
Ungarelli: publicó mucho material sobre las variantes de la Vulgata, 216.
Urin y Thummin: usado por el Sumo Sacerdote para determinar la Voluntad de Dios, 338.

Valla, Lorenzo: entre los primeros de los exegetas que utilizó el griego en la exégesis, 295.
Vatablus: exegeta, 295.
Vaticano, Concilio: sobre la extensión de la inspiración, 39; confirma el Decreto "Sacrosanta" del Concilio de Trento, 95, 121.
Veadar: mes intercalar del calendario Judío, 363.
Verbal, Inspiración: sentido amplio y estricto, 41. Véase *Inspiración.*
Versiones de la Biblia: no todas las versiones tienen igual valor, 178; versiones griegas del A. T., 178 ss.; manuscritos, 179; origen de los Setenta, 180; cualidades requeridas para una moderna versión, 269; Aquila, 77, 184; Teodoción, 77, 184; Símaco, 77, 185; finalidad de su revisión por Orígenes, 185; texto de la griega hexaplárica y otras recensiones griegas, 186; recensión de Hesiquio, 187; recensión de Luciano, 187; versiones Latinas, 190 ss.; versión Latina prejeronimiana, 193; número y valor de la traducción Latina Antigua, 195; tipos Europeo y Africano, 195; nuevas versiones latinas del siglo XVI según los textos originales, 207; versiones arameas del A. T., 298; la Peshitto N. T. atribuída al Obispo Rabula, 223; versión de Filoxeno, 223; versión Siriohexaplárica realizada por el Obispo Pablo de Tella, 223; versiones coptas, 225; versión etíope, 226; versión armenia, 226; versión gótica, 227; versión georgiana, 227; versiones árabes, 227; versión eslava, 228; versiones anglo-sajonas, 229; la Biblia inglesa católica anterior a la Reforma fué confundida por muchos con la Biblia Wiclifita, 230; del Rey Jacobo o la versión Autorizada, 235; la Biblia Ginebrina, versión inglesa del siglo XVI, 233; la Biblia del Obispo editada por el Arzobispo Parker de Canterbury, 234; la versión de Douay-Reims, 238; las revisiones de la versión Douay-Reims, 239 ss.; el doctor Lingard editó independientemente la traducción de los Evangelios según el original griego, 243; la versión de Westminster fué completada en 1935, 243; el arzobispo F. P. Kenrick revisó toda la Biblia, 243; Spencer hizo la traducción según el original griego, 244; edición del N. T. de la *Confraternidad,* 245.
Víctor de Capua: revisó la Vulgata, 204.
Victorino, San: autor de muchos comentarios, 284.
Vitela: véase *Pergamino.*
Vogels, H. I.: editó el texto Griego del N. T., 176.
Voluntad: inspiración y voluntad del hagiógrafo, 36.
Von Hummelauer: sobre historia bíblica, 49; sobre las formas literarias en la Biblia, 52.
Von Soden: designación de los manuscritos del N. T. griego demasiado engorrosa, 161; clasificó los manuscritos del N. T. griego en familias, 171.
Vulgata: historia de la, 197 s.; revisión de San Jerónimo de los Cuatro Evangelios, 199; revisión del Salterio Romano, 199; su Salterio Gálico, 199 s.; libros traducidos del hebreo, 200; contenido de la versión, 201; cualidades de la, 201; origen del texto actual, 202; cómo la Vulgata recibió su nombre, 203; historia de la Versión hasta el Concilio de Trento, 203; revisiones del texto, 203 ss.; ediciones críticas de, 207; correcciones de, 207; historia desde Trento hasta hoy, 207; pequeños errores no excluídos de la Vulgata, 210; declarada auténtica por el Concilio de Trento, 210; revisión por la Santa Sede urgida por el Concilio de Trento, 212; revisión del Texto por la primera Comisión, 212; por la segunda Comisión, 213; por la tercera Comisión, 213; revisión por Sixto V, 214; por la cuarta Comisión, 214; revisión por Clemente VIII, 215, texto de la Vulgata Clementina, 215; Ungarelli publicó mucho material sobre las variantes, 216; "Præfatio ad Lectorem", incriminatorio de San Belarmino, 215; moderna revisión Benedictina de la Vulgata, 216.

Wescott y Hort: clasificó manuscritos del griego, 171; editó el texto griego, 176.
Weiss, B.: editó el texto griego, 176.
Westminster, Versión del N. T.: completada en 1935, 243.
Wetstein, J. J.: editó el texto Griego, 175; escribió sobre filología, 298.
Worthington, doctor: cooperó en la producción de la versióu Douay-Reims, 239.

Zohar: comentario judío teosófico sobre el Pentateuco, 292.
Zwinglio: rechazaba algunos libros del N. T., 120.

ÍNDICE GENERAL

PÁG.

Lista de abreviaturas 9

Prefacio 11

Introducción general a la Santa Biblia 15

PRIMERA PARTE

INSPIRACIÓN BÍBLICA 19

CAPÍTULO I. — *Existencia de la inspiración* 22
Art. 1. Pruebas de la inspiración contenidas en las Escrituras mismas 22
Art. 2. Pruebas de la inspiración tomadas de la Tradición . 24
Apéndice 27

CAPÍTULO II. — *Naturaleza de la inspiración* 30
Art. 1. Inspiración activa 30
Art. 2. Inspiración pasiva 31

CAPÍTULO III. — *Extensión de la inspiración* 38
Art. 1. Pruebas teológicas de la extensión general . . . 39
Art. 2. La extensión particular de la inspiración 41

CAPÍTULO IV. — *Efectos de la inspiración* 46
Art. 1. Las Sagradas Escrituras y la ciencia 47
Art. 2. Las Sagradas Escrituras y la historia 49
Art. 3. Formas literarias en la Sagrada Biblia 52
Art. 4. Citas implícitas 54

CAPÍTULO V. — *Criterios de la inspiración* 57

SEGUNDA PARTE

EL CANON BÍBLICO 63

CAPÍTULO I. — *Historia del Canon del Antiguo Testamento* . 68
Art. 1. Canon judío del Antiguo Testamento 68
Art. 2. Canon cristiano del Antiguo Testamento . . . 90

CAPÍTULO II. — *Historia del Canon del Nuevo Testamento* . . 101

PÁG.

Art. 1. Formación del Canon del Nuevo Testamento hasta el año 150 103
Art. 2. La crisis del marcionismo y del montanismo, 150-210 109
Art. 3. Tradición eclesiástica desde el año 210 al 350 . . 111
Art. 4. Primera fijación del Canon (350-405) 116
Art. 5. Las últimas vacilaciones en el Oriente 118
Art. 6. Desde el siglo VI hasta nuestro tiempo 120

Capítulo III. — *Libros no canónicos o apócrifos de la Santa Biblia* 122
Art. 1. Los Libros apócrifos del Antiguo Testamento . . 123
Art. 2. Los Libros apócrifos del Nuevo Testamento . . . 136

TERCERA PARTE

Textos y versiones de la Biblia 149

Capítulo I. — *Los textos originales de la Biblia* 156
Art. 1. El texto hebreo-arameo del Antiguo Testamento . 156
Art. 2. El texto griego del Nuevo Testamento 166

Capítulo II. — *Las versiones antiguas de la Biblia* 178
Art. 1. Las versiones griegas del Antiguo Testamento . . 178
Art. 2. Las versiones latinas 190
Art. 3. Las versiones arameas 218
Art. 4. Otras versiones orientales 225

Capítulo III. — *Versiones inglesas de la Santa Biblia* . . . 229
Art. 1. Las versiones anglosajonas 229
Art. 2. La Biblia inglesa católica anterior a la Reforma . 230
Art. 3. Las Biblias inglesas protestantes 231
Art. 4. Las Biblias inglesas católicas 238

CUARTA PARTE

Hermenéutica: Interpretación de las santas escrituras . 247

Capítulo I. — *Noemática: Diversos sentidos de la Sagrada Escritura* 249
Art. 1. El sentido literal 249
Art. 2. El sentido típico 252
Art. 3. El sentido acomodaticio 254

Capítulo II. — *Heurística: El descubrimiento del sentido de las Escrituras* 255
Art. 1. Los criterios literarios 255
Art. 2. Los criterios dogmáticos 263

Capítulo III. — *Proforística: La explicación del Texto de las Escrituras* 269
Apéndice 272

QUINTA PARTE

PÁG.

Historia de la exégesis 273

Capítulo I. — *Período Antiguo (Desde el siglo I al X)* 274
Art. 1. Interpretación de los judíos 274
Art. 2. Los Padres apostólicos y los apologistas 276
Art. 3. La escuela de Alejandría 276
Art. 4. La Escuela de Antioquía 280
Art. 5. Los Padres latinos 284
Art. 6. Los Padres capadocios 285
Art. 7. Los Padres sirios 286
Art. 8. El último período patrístico 287

Capítulo II. — *El período escolástico* 290
Art. 1. La Escuela judía 290
Art. 2. La Escuela cristiana latina 292

Capítulo III. — *El período más reciente* 295
Art. 1. Desde el Concilio de Trento hasta 1650 296
Art. 2. El comienzo de la crítica bíblica (1650-1800) . . 298
Art. 3. Los siglos XIX y XX 298

SEXTA PARTE

Antigüedades sagradas 301

Capítulo I. — *Lugares sagrados* 302
Art. 1. El Tabernáculo (Ex. 25-27; 30; 36-40) . . . 302
Art. 2. El Templo de Salomón 313
Art. 3. El Templo de Zorobabel 320
Art. 4. El Templo de Herodes 321
Art. 5. Otros templos dedicados a Jahweh 325
Art. 6. Las sinagogas 326

Capítulo II. — *Personas sagradas* 329
Art. 1. El Sacerdocio del Antiguo Testamento en general . 329
Art. 2. La escuela crítica moderna 338
Art. 3. El Sanhedrín y las sectas judías 341

Capítulo III. — *Ritual sagrado* 348
Art. 1. Los Sacrificios 348
Art. 2. Leyes de purificación 359

Capítulo IV. — *Estaciones Sagradas* 361
Art. 1. El Calendario 361
Art. 2. El sábado y las fiestas sabáticas 363
Art. 3. Las tres grandes fiestas del año 366
Art. 4. El día del Perdón 371
Apéndice. Fiestas instituídas después del cautiverio . . . 374

Capítulo V. — *Medidas, pesas y monedas* 376

SÉPTIMA PARTE

GEOGRAFÍA DE LA TIERRA HEBREA 383

CAPÍTULO I. — *Geografía física de Palestina* 384
Art. 1. Observaciones generales 384
Art. 2. Flora y fauna 389
Art. 3. Descripción orohidrográfica de Palestina 391

CAPÍTULO II. — *La Palestina del Antiguo Testamento* . . . 404

CAPÍTULO III. — *La Palestina del Nuevo Testamento* . . . 410

APÉNDICE

I. — *El Fragmento muratoriano* (siglo II) 418
II. — *Decisiones y decretos oficiales* 421
1) El decreto "Sacrosancta" del Concilio de Trento . . 421
2) El Decreto "Insuper" 423
3) Encíclica del Papa León XIII, "Providentissimus Deus" 424
4) Decreto "Lamentabili", Syllabus de errores condenados por la Sda. Congregación de la Inquisición, 3 de julio, 1907 452
5) Del Motu Proprio "Præstantia Scripturæ Sacræ" del Papa Pío X 458
6) Encíclica del Papa Benedicto XV, "Spiritus Paraclitus", en el décimoquinto centenario de la muerte de San Jerónimo 461
7) Carta-Encíclica del Papa Pío XII, "Divino Afflante Spiritu", en el cincuentenario de la "Providentissimus Deus" de León XIII 499
III. — *Versiones de la Biblia en lenguas vernáculas* 527

Índice analítico 531

EL 23 DE ABRIL DE 1947
FESTIVIDAD DEL PATROCINIO DE SAN JOSÉ
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
ESTA PRIMERA EDICIÓN
DE «INTRODUCCIÓN GENERAL A LA SAGRADA ESCRITURA»
PARA LA EDITORIAL DESCLÉE, DE BROUWER
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS
CÓRDOBA, 2028, BUENOS AIRES